

---

# TANULMÁNYOK

---

FEHÉR FERENC

## A Legfőbb Lény kultusza és a politikum szekularizálásának korlátai

### 1. REPRESENTATÍV ÉRTELMEZÉSEK

A francia forradalom történetének talán legvitatottabb területét két évszázad történetírásában a forradalom és az egyház, illetve a vallás konfliktusának magyarázata jelenti. Nem elég, hogy a magyarázatok erősen eltérnek egymástól mind az értelmező fogalmak, mind következtetések tekintetében, de – s ez még fontosabb – a magyarázó sémák még csak nem is egybevágnak. Az idevágó elméletek némelyike folytonos és összefüggő folyamatnak tekinti az egymást követő hatalmi pozícióban lévő forradalmi erők viszonyát az egyházzal és a „vallási kérdéssel” (1789. augusztus 4-től, vagy egy még korábbi időponttól fogva, 1794. thermidor 10-ig), olyan viszornak, amely fokozatosan fejlődött vagy degenerálódott – mindkét oldalon – feszült, de szinte együttműködési kísérletekből terrorrá és polgárháborúvá. Mások szerint semmiféle kapcsolat nincs az új nemzetállam által az egyház megreformálására tett kísérletek kudarca és a Legfőbb Lény forradalmi kultusza között.

Az úgy *prima facie* politikai jellege miatt ez összeesküvés-elméletek gyorsan feltűntek a jobb- és a baloldalon egyaránt. Magának a forradalmi viharnek az idején a híres Barruel Abbé adta meg a kétévszázados vita alaphangját (Barruel 1794), kereken kijelentve, hogy a gyászos dráma a *philosophe*-ok, szabadkőművesek, a Felvilágosodás emberei összeesküvésének végeredménye. Bár a rákövetkező században a kutatási módszerek a pusztá gyermekded vádaskodásból megbízhatóan akadémikus technikákká fejlődtek, az ultramontanizmus még de la Gorce mesteri tanulmányában is (1919), mely mindmáig forrásunkul szolgál, előre megfontolt és kidolgozott balol-

dali konspirációnak tartja a konfliktust. A 19. században kikerülhetetlenül megjelentek a Victor Hugo stílusában íródott, nem kevésbé kétséges értékű elbeszélések a pap és nemes „ellenkonspirációjáról”, mely állítólag szövetségben állt a *pocage* barbár módon tudatlan és bigott parasztjával.<sup>1</sup>

Egy, az előbbinél hasonlíthatatlanul komolyabb megközelítés, amely az értelmezés egy tiszteletreméltó hagyományával rendelkezik Madame de Staëltől Jean Jaurès-ig<sup>2</sup>, és amely még mindig jelen van a tudományos színen<sup>3</sup>, *dilemmákat* lát ott, ahol mások pusztá manipulációt, rosszakaratot és frakciózást. *Hibákról* tesznek említést, néha tragikusan nagy hibákról, ördögien kiagyalt összeesküvések helyett. Ez az elmélet alapvetően a „próba-szerencse» stílusú tanulási folyamatot” tekinti lényegesnek, mint a modernitás tipikus érési folyamatát. A Staël-Jaurès-típusú elméleteknek egyetlen közös, problematikus vonásuk van csak: *atomisztikus* olvasatát adják a forradalom vallási drámájának, amelynek, úgy gondolom, keresztül-kasul összeszövődő cselekménye, erősen összeszövött anyaga van, s folytonos története, amelyet az atomisztikus megközelítés nem tud megragadni.

A harmadik séma reprezentatív teoretikusa, Edgar Quinet (1984) „elszalasztott történelmi alkalomról” beszél, a *világi és vallásos demokrácia* szövetségének elmulasztott alkalmáról. Elmélete, *mutatis mutandis*, a Fauchet-, Grégoire- és Bonneville-féle *Le cercle social* reményeinek és illúzióinak szerves folytatása. E vitaklub, amely a jövőendő *Église constitutionnelle* legdemokratikusabb áramlatával rokonítható, új, plebejus katolicizmus létrehozására törekedett egy túlságosan is szabadon értelmezett Rousseau és egy önkényesen válogatott egyháztörténet alapjain. A *Le cercle* alapítóinak szemében ennek az *újfajta kereszténységnek kellett volna a forradalom spirituális centrumává válnia*.<sup>4</sup> Quinet a *Le cercle social* zavaros kezdeményezéseit tágtítja ki a radikális kereszténység világtörténelmévé.

Aulard félreérti Quinet-t, amikor azt hiszi, hogy az a protestantizmust javasolná a francia forradalom csodaszerének (Aulard 1904: VI).<sup>5</sup> Valójában Quinet a (protestáns és katolikus) kereszténységet az emberiség nagy *Erziehungsromanjának* tekinti a politikai demokrácia felé vezető úton. Quinet szerint a kereszténység legvalódibb szellemét a *zsinatok* testesítették meg, és *nem* a pápaság, az egyenlőek e „hermeneutikai kongresszusai”, amelyek a Szöveg szabad interpretálásának művén túl a spirituális képviselői demokrácia első rendszerét is megteremtették (Quinet 1984: 66–67, 71, 86). A barbárok pusztító betörései tudták csak megtörni a keresztény demokráciát, és belehajszolni Krisztus egyházát az elfajzott arisztokratikus uralom – élén a pápával mint *primus inter pares*-szal – évszázadaiba, amelyek a vallásosság végzetes hanyatlását is magukkal hozták (Quinet 1984: 102). VII. Gergely, e forradalmi abszolút monarchia, „brumaire tizenharmadikája” azonban megdöntötte a romlott oligarchia uralmát, és az erkölcsöt tűzve a napirendre, s megkövetelve a papoktól a szent életvitelt, *társadalmi szerződési* kötött a világgal (Quinet 1984: 103–106). Gergely forradalmi államcsínyének



eredményeit aztán tönkretette a katolikus és a protestáns egyházi bürokrácia. Ez további jó okkal szolgált arra, hogy a francia forradalom, a keresztény demokrácia evilági örököse a régi építmény bürokratikus toldozgatása helyett a demokratikus kereszténység gyenge, de még élő erőit segítse. A bekövetkezett tragédia annak tulajdonítható, hogy Franciaország volt az egyetlen olyan ország, amely előbb élte meg *politikai* forradalmát, mint *vallásos* forradalmát (Quinet 1984: 230–231). A forradalom ezért, világi nyelve ellenére, szellemében *mélyen katolikus* maradt, a szó legszorosabb értelmében. Jezsuitikus és inkvizíciós volt gyalázkodó retorikájában és erőszakos intézkedéseiben mind az új, mind a régi gallikán egyház ellen. A nagy történelmi lehetőséget, a szövetséget a világi és az egyházi demokrácia között, így elmulasztották.

Quinet elbeszélése kétségkívül egyike a (hivatalos és ellenzéki) egyház és a forradalom konfliktusával foglalkozó nagy reprezentatív elbeszéléseknek. Kerek történet ez, óriási meggyőző erővel és lendülettel elbeszélve, amely a „felszabadítási teológia” e korszakában találhat magának még új követőket. Premisszája azonban, tehát az, hogy az egyház demokráciáját és a demokratikus nemzetállamot *egylenő politikai partnerekként* össze lehet békíteni, véleményem szerint premodern koncepció, amelyet H. Maier joggal kritizál (Maier, 124).<sup>6</sup>

A francia történetírás legünnepeltebb vitája a régi és új egyház és a forradalom konfliktusának kérdésében, a dekrisztianizálási mozgalom és a Legfőbb Lény kultuszának jellegét és értékelését illetően az Aulard–Mathiez vita.<sup>7</sup> Dacára a párviadal zajának, a tényeket illetően a forradalmi történetírás e két doyenjének csak igen csekély nézeteltérései voltak, bár a történetet teljességgel másképpen értékelték. Hozzá kell ehhez tennünk, hogy egyikük sem vonja le az álláspontjából következő filozófiai konzekvenciákat. Aulard valóban azt hitte a problémával foglalkozó jelentős korai könyve megírásának idején, hogy a dekrisztianizáció mint népi mozgalom csak a jakobinus diktatúrával kezdődött, hogy nemigen volt előzménye, és hogy csak igen gyenge gyökereket tudott eresztetni. Mathiez ezzel szemben már az 1790-es föderáció-ünnepben felfedezte a mozgalom csíráját. Jelentős bizonyítékokat sorakoztatott fel az *egyházon kívüli* rituális és szertartási kultúra növekedésére, amely aztán vetélytársává vált mind az alkotmányos, mind a refraktárius (esküt tenni vonakodó) katolicizmusnak. Ez az új rituálé szolgáltatta a dekrisztianizálás népi mozgalmának és az Ész kultuszának, illetve (mert Mathiez szerint ez pusztán az elnevezés megváltoztatása volt) a Legfőbb Lény kultuszának nyersanyagát. Aulard későbbi vonatkozó könyvében már maga is elismeri, hogy kezdetben alábecsülte a francia (mindenekelőtt paraszti) tömegek mélyreható vallási közömbösségét. A tényeket illetően, ha az értékelést illetően nem is, így álláspontjaik jelentősen közelebb kerültek egymáshoz. Ugyanakkor Mathiez-nek *filozófiai* érvekkel kellett volna bebizonyítania legfőbb tézisé: az Ész kultuszának és a

Legfőbb Lény kultuszának azonos jellegét. Ezek elméleti, nem levéltári problémák. Mathiez ráadásul megszokott, túlbuzgó Robespierre-apológiájával megint elkövette a rá jellemző hibát. Oly szélsőségesen védelmezte hősét (ezúttal azzal a „váddal” szemben, hogy a Legfőbb Lény kultusza saját ambiciózus találmánya volt), hogy semmi sem maradt Robespierre mélyen problematikus és zsarnoki, ugyanakkor igen eredeti tetteiből, amellyel egy „vallási forradalmat” indított el. Ami pedig ebben a híres, de végső soron kevésbé gyümölcsöző vitában a legfájdalmasabb, az az, hogy sem Aulard átfogó könyvei, sem Mathiez írásai nem foglalkoztak az egyház és a forradalom konfliktusának egy átfogó elméletével.

A háború utáni kutatást e klasszikus téma tekintetében sokatmondó ambivalencia jellemzi. Az a lendület egyfelől, amelyet a kulturális és szociálintropológia és az *Annales*-mozgalom vitt a történetírásba, jelentős eredményeket hozott, feltárva a népi vallásos képzelet és szokások felszín alatti világát, és a kereszténység előtti rítusok továbbélését és átforgatódását a forradalom viharában.<sup>8</sup> A történeti-szociológiai kutatás nem várt mélységeket és területeket tárt fel. Az adatok gazdag választékán túl új meglátásokkal is hozzájárult a kutatáshoz.<sup>9</sup> Másfelől azonban árulkodó hiánnyal találjuk szemben magunkat, ha frissebb irodalmat keresünk a forradalmi valláspolitikáról. Furett szembeütnően hallgat ez ügyben, és hallgat a „revizionista történészek” és az „újmarxisták” többsége is.<sup>10</sup> Ezúttal a hallgatás oka nem a „bonyolult” probléma szorításában érzett zavar, hanem az egyetemes – közönyös – unalom. Úgy tűnik, hogy a technológiai racionalizálás háború utáni világa meg van arról győződve, hogy a fanatikus és kvázi-vallásos antiklerikalizmus és a megváltó politika, a transzcendentális hit forradalmi pótlékával együtt, visszahozhatatlannul egy letűnt világhoz tartoznak.

E tanulmány a fentiekkel szöges ellentétben álló meggyőződésen alapul. A szerző úgy véli, hogy a gallikán egyház forradalmi reformjának kudarca s az erre adott válasz, azaz a politikai ész mindent átható kritikájának szellemében egy forradalmi vallás megteremtésére tett kísérlet egyetlen drámának két felvonása, s a másodikat nem lehet az első nélkül megérteni. Mi több, a szöveggönyv filozófiai kulcsa csak a befejezésben, sőt talán csak az elméleti epilógusban lelhető meg. A két felvonással együttesen paradigmátikus történet tárul elénk a racionalizálás és szekularizálás dogmatikus tébolyáról, annak a történelmi eseménynek korai szakaszában, amely, úgy tűnt, a Felvilágosodás végső győzelmét hozta meg; a túlbuzgó racionalizálás visszajaként, e törekvések szükségszerű kudarcáról, végső soron pedig a politikum szekularizálásának korlátairól. Mint politikaelméleti írás, tanulmányom a modernitás születésének ránk maradt hagyományával kíván foglalkozni.

## 2. A RACIONALIZÁLÁS TÉBOLYA ÉS A FORRADALOM KUDARCA

Hogy a gallikán egyház megérett már a reformra a forradalom előestéjén, az azon kisszámú megállapítás egyike, amellyel a francia forradalom minden történésze egyetért. S ami még fontosabb, ugyanezt széles körben vallották a régi rezsim végefelé az egyházon *belül és kívül* egyaránt. Mint Tackett megjegyzi: „A század közepét követő években a prelátusok, akiket mind erősebben szorongattak a *philosophe*-ok, a *parlementaire*-ek és saját papjaik, megérezték, hogy szükség van az egyház szerepének gondos újraértékelésére. A püspökök, Lomenie de Brienne, Le Franc de Pompignan, Du Lau és Boisgelin érsekek vezetésével a papság általános gyűlésén javaslatot tettek az egyházi adók reformjára, az alsópapság jövedelmének növelésére, és az egyházi javadalmazási rendszer módosítására – ezen belül a plébánosok versenyvizsgák alapján történő kinevezésére, a kötelező vikáriusi tanulódíszak bevezetésére a lelkipásztori tevékenység megkezdése előtt, és a klerikus-oktatás reformjára. Szó volt az egyházmegyék határainak megváltoztatásáról annak érdekében, hogy visszaszorítsák Dél-Franciaország apró »diocèse crotte«-jait... Mindent egybevéve, a püspökök erőfeszítése mégsem a felvilágosult átalakítás vágyának manifestálódása volt, erőfeszítésük inkább adminisztrációjuk *racionalizálására és centralizálására* irányult, hogy ezáltal féken tudják tartani a hagyományos fegyelmet fenyegető alsópapságot” (Tackett 1986: 7–8). (Az én kiemelésem. – F. F.)<sup>11</sup>

Tackett megjegyzése a racionalizálás és centralizálás egyházon belüli igényéről, összevetve a történészek véleményével, amely szerint a kört szinte univerzális racionalizálási vágy jellemezte, azt az illúziót keltheti, hogy rendkívül egyszerű feladat előtt állunk. Ha az első renden kívül csaknem egyöntetű, de legalábbis a több. Íg képviselte igény volt az egyház ügyeinek racionalizálására, s ha ez az igény még a megreformálandó intézmény csúcán és legalján is támogatókra talált, joggal tűnődhetnénk el azon, mi zárhatta el az utat egy elsőpró erejű racionalizálás előtt. Valójában azonban, mint erre a forradalomnak csakhamar rá kellett ébrednie, a „racionalizálás” nem homogén kifejezés, hanem afféle „jolly-joker szó”. Az egyház belső reformjának szószólói szájában a kifejezés „áramvonalasítást”, *modernizálást* jelentett. A *philosophe*-ok és politikai leszármazottaik értelmezésében egyszerűen az ész *uniform* elveinek alkalmazását jelentette a társadalom egészére, azaz az egyház ügyeire is. A forradalom előtti felvilágosodás általában elterjedt, de veszélyes illúziója volt, hogy a „racionalizálás” jelszava homogén, hogy az emberi élet racionális, illetve nem-racionális (dogmatikus) elvei élesen szembeállíthatók, hogy nem ismerhető el a racionalitások (így, többes számban) különféle fajtáinak lehetősége. Az ügy buktatóit nagyon egyszerű kérdések segítségével azonosíthatjuk: „miféle racionalizálás, uniform vagy szféra-specifikus?”, „racionalizálás ki által?” és végül, „racionalizálás kinek az érdekében?” – ezek a kérdések.

Ha felvetjük őket, nyilvánvalóvá válik a már a *forradalom előtt* kialakult szituáció szinte áthatolhatatlan bonyolultsága.<sup>12</sup> Csaknem két évszázad hosszat próbálta az udvar saját érdekében megoldani („racionalizálni”) a gallikanizmus inherens ellentmondásait. Miután Róma fennhatóságát megszüntették, a monarchák az egyház képviseleti rendszerét is le akarták rombolni, mint *politikai versenytársat* az abszolút uralmon belül. A *Constituante* szónokai és szakértői később joggal utalhattak jogi precedensként királyi dekrétumokra és kijelentésekre, amelyek az egyházi tulajdon pusztán feltételes jellegét hangsúlyozták, a prelátusok pusztá gondnokságát ingatlanaik fölött a papi vagyonok konfiskálásának vitájában.<sup>13</sup> Az abszolút fejedelmek nem tűrhették meg még a hanyatló képviseleti rendszert sem, amely az egyház legfelsőbb irányítását képezte, részben mivel akadályozta a királyi beavatkozásokat, részben pedig azért, mert veszélyes példával szolgálhatott. Nem fogadhatták el az egyháznak egy saját igazságszolgáltatásuk mellett érvényesülő független jogrendszerre igényt támasztó követelését sem. Az *appel comme d'abus*-nek, az udvar és a parlament az egyház ellen gyakran felhasznált eszközének sokat vitatott kérdése sokatmondó bizonyítékát szolgáltatja a párhuzamos jogrendszerek nem szűnő, kibékíthetetlen konfliktusának.<sup>14</sup> Az egyház „királyi racionalizálása” ezért erősen kíváncsnak tűnt. Ugyanakkor sosem hajtották végre, sőt még csak meg sem kísérelték komolyan sosem, és erre jó okuk volt. Quinet, a gallikanizmus eltökélt ellenfele, helyesen mutatott rá, hogy a királyi vágyálmok a gallikanizmus inherens tendenciáinak felerősítéséről és az egyháznak a monolitikus állam egyszerű szervévé változtatásáról valójában veszélyes örület volt a csalókan racionális homlokzat mögött. A király híres két teste (Kantorowicz 1957) közül a „természfölötti” testet, amely az uralkodás spirituális alapját szolgálhatta, csak egy tőle független hatalom legitimizálhatta, azaz szentesíthette. Ez a látszólag fennkölt kérdés központi szerepet töltött be a monarchia működésében. Egy független, tekintélyes és teljességgel spirituális hatalom *sensu stricto* szentesítése nélkül az abszolút monarchia a mind befolyásosabb közvélemény szemében közönséges zsarnoksággá vagy keleti despotizmussá alacsonyodott volna (Quinet 1984: 214–216).

A Parlament látszólag hasonlóképpen megfontolt egyházracionálizálási kísérletei még ellentmondásosabbak. A parlamentek híres és sokat vitatott „egoizmusa” *nem erkölcsi*, hanem *szociológiai* kategória. A parlament *hivatásos korporációt* alkotott a rendek rendszerén belül. Egy korporáció pedig *nem reformálhat meg egy másik korporációt univerzalisztikus követelményekre hivatkozva*, a parlament egy egységes jogrendszert létrehozni kívánó követeléseinek nagymértékű formális racionalitása ellenére sem. Az „egy társadalmi testben egy és oszthatatlan igazságszolgáltatás” szlogent sokat hangoztatták abban az időben. Ha azonban sikerült volna kierőszakolni, akkor eredménye vagy egy jogi arisztokrácia általános privilégiuma lett volna a törvény-

hozásban és az igazságszolgáltatás adminisztrációjában, vagy a fejedelmek máris abszolút uralmának rendkívüli megerősödése.

A „társadalom” avagy a „közvélemény”, azaz olyasmi, amelynek a forradalomig nem volt szociológiailag megragadható teste, általában maga is megtette saját javaslatait az egész társadalmi világ racionalizálására, beleértve ebbe a papságot is. Történelmi perspektívából nézve, noha ez a forгатókönyv bizonyult a legfontosabb és győztes tervnek, ezt terhelte a legtöbb konfliktus is. A forradalom előtti fontos évtizedekben azonban ennek az opciónak semmiféle esélye sem volt, mert a harmadik rend nem rendelkezett politikai szervvel vagy valamilyen képviseleti formával. Filozófiai opciókat (a „toleranciát”, egy az „észre” és nem az „előítéletre” alapozott oktatást, a polgári avagy természetes vallást) széles körben hirdették. A forradalmi gyűlések jövőendő liberális és radikális szereplői azonban, akik aztán főszerepet játszottak az Alkotmányozó Nemzetgyűlés egyházpolitikájának kialakításában, a vita nyilvános fórumai híján nem tudták megvitatni az egyházat megtisztító reform *politikai* opcióit. A történetészeknek az az egyhangú megállapítása – egyetértésük újabb ritka példája –, mely szerint a forradalmi politikusok *egyáltalán nem voltak felkészülve* arra, hogy megbirkózzanak ezzel a hatalmas feladattal, éppen ennek a politikai hiánynak az eredményét írja le. A jövőendő reformerek és forradalmárok gyakran kérkedtek eszméik „legmagasabbrendű racionalitásával”. Valójában azonban a racionalitás legrosszabb iskolájába jártak. Át voltak itatva az *étatisme* szellemiségével (Maier 80). Hősük II. József volt, és az ő gyengekező zsarnoksága a katolikus egyház felett. Jelentős számban (Treilhard, Durand de Maillane, Martineau) a parlament jogi szakértőjeként működtek. Így képviselni tudták az olyannyira szükséges szakértelmet a papság ügyében a forradalmi törvényhozásban, csakhogy egy olyan szakértelmet, amely a frakciópolitika és a „szemet szemért” szellemével szövődött össze. Mások, például Camus és Lanjuinais, vagy egy hosszú időn keresztül elnyomott janzenizmus túlélői voltak, vagy protestánsok mint Barnave, vagy bevallottan libertinusok, mint Mirabeau. Racionalizálási terveiket joggal gyanúsíthatta barát és ellenfél egyaránt azzal, hogy legalábbis nem a pártatlan igazságosság és a hűvös elemző értelem talaján állanak.<sup>15</sup> Eltekintve ettől az egyáltalán nem elhanyagolható erkölcsi megfontolástól, a forradalom jövőendő egyházszakértői még csak fel sem ismerték soha az itt következő alapvető problémákat, amelyek nélkül aligha lehet egy tervezet „racionálisnak” nevezni. Először is, milyen státust szántak az egyháznak: egy megreformált testületét, egy különálló, független szervezetét-e, vagy egy állami szervét? Másodszor, nyilvánvalóan nem akartak még egy megreformált katolicizmust sem nemzeti vallássá tenni. Ez egyesek számára előre eldöntött ügy volt, mások számára mind kíváncsiabb döntés, olyan döntés, amely összhangban állt a laicizálódás általános tendenciájával és a tolerancia növekvő igényével az addig üldözött vallási felekezetek iránt. Ha így áll a helyzet, nem

aknázták-e alá ezzel a gallikanizmust, utat nyitva Róma befolyásának, amelyből nem származhatott semmi jó a radikális társadalmi átalakításokra nézve? Harmadszor, ha arra törekedtek, hogy az egyházat egy állami szerv keretei közé szorítsák vissza, anélkül, hogy dogmáit az állam alapelvei közé beillesztenék (és a jövőendő döntés mindkét eleme a már a forradalom előtt leosztott kártyák közé tartozott), vezethetett-e más eredményre ez a döntés, mint arra, hogy inkább lázadózó szolgát, mint hasznos spirituális szervet teremtenek az államnak? Ezeket a kérdéseket, más kérdésekkel egyetemben, nem egyszerűen a visszatekintés jótékony adománya (és önelégültsége) fogalmazza meg. Szembetűnően jelen voltak a kor napirendjén, ám a lelkes forradalmárok mégsem szenteltek nekik figyelmet, s nem kínáltak megoldást rájuk. Nyilvánvaló, hogy az egyház racionalizálásának különféle tervezetei, azonkívül, hogy nem értek össze egymással, nem voltak kellően kidolgozva sem.

Paradox módon az egyházon belüli reformigényeket éppen az motiválta, hogy az egyház volt a három rend közül a legjobban szervezett és legmodernebb. Egy már létező, de hiányos belső racionalizálás támasztotta igényekből születtek, nem a szervezeti racionalitás teljes hiányából. Az egyház rendelkezett saját *képviselői* „politikai” rendszerrel, a „zsinatok korának” hatalmas leszármazottjaként. Küldöttgyűlések bonyolult hálózatán keresztül működött, amelyek rendszeresen üléseztek egy olyan országban, amely több, mint egy évszázada nem látott rendi gyűlést. A gyűlések kineveztek egy-két általános megbízottból álló kabinetet, amely a gyűlések között úgy intézkedett mindenféle ügyes-bajos dologban, mint egy, a parlamentnek felelős kormány, egy íratlan alkotmány elvei alapján. Az „állam az államban” címke, ha a gallikán egyházra értették, több volt, mint szellemes megfogalmazás. Valójában rávilágított egy arisztokratikus parlamentáris köztársaság jelenlétére az abszolút monarchián belül. Az egyháznak saját jogrendszere volt, amelyet az udvar és a parlamentek folytonosan fenyegettek, amely azonban a falakon belül éppen elég erős volt. Az egyház adómentességet élvezett, és csak „önkéntes hozzájárulásokkal” tartozott a királyi kincstárnak, ugyanakkor óriási saját vagyonnal rendelkezett és kivethette saját adóit. Az egyház alkalmazásában több hatalmas bürokratikus testület állt (politikai, pénzügyi, teológiai és oktatási), és bár alá kellett volna vetnie magát az udvar politikai hegemoniájának, Rómától virtuálisan független volt és képviseltette magát az udvarban, széles körben befolyásolva világi ügyeket is.

Az egész kidolgozott és magas fokon racionalizált rendszer ugyanakkor olyan betegségektől szenvedett, amelyek meglepően hasonlítottak az *ancien régime egészének* bajaihoz. A prelátusok kasztja éppannyira arisztokratikus hálózattá vált, mint a királyi hadsereg tisztikara, az azonos szelekciós és kinevezési elvek eredményeképpen. Az egyház éppúgy keresztülment a megállapíthatatlan és visszafordíthatatlan pénzügyi válság folyamatán, mint az udvar, ugyanazoknál az

okoknál fogva (a felső rétegek fényűzése a pénzügyi modernizálás strukturális lehetetlenségével párosítva). Volt azonban egy fontos különbség: a katonai kiadások, a királyi költségvetés legnagyobb tétele itt nyilvánvalóan nem jelentkezett. Az egyház, az udvarhoz hasonlóan, állandóan kölcsönökre szorult, de az utóbbinál sikeresebben, mert könnyebben és alacsonyabb kamatra talált hitelt. Ez a különbség valószínűleg a következő két tényezővel magyarázható: a *les hautes finances* az egyházat tekintette a két csődbe ment hatalom közül a szilárdabbnak, a hadi kiadások előre kikalkulálhatatlan jellege miatt, amely az udvar vállára nehezedett és nem az egyházéra. Az egyháznak is megvolt a maga lázadó harmadik rendje, a plébánosok, a papi demokrácia, erősen „richerista” ideológiájával, a keresztény egalitarianizmussal, védekezési eszközökkel (az *appel comme d'abus* fegyverét a parlament segítségével saját magas méltóságai ellen fordítva) és határozott politikai követelésekkel az egyházi parlamentarizmus demokratizálását illetően.<sup>16</sup>

Ez az ellentmondásos helyzet még inkább megnehezítette a racionalizálást. Az egyház egyfelől mérsékelten támogatta a racionalizálást, mind saját kebelén belül, mind a „társadalom” egészét tekintve (ez utóbbi esetben a „racionalizálás” „modernizálás” jelentett). Jelentős mértékben könnyített volna a helyzeten, ha az állam, amelyet minden pillanatban fenyegetett a pénzügyi összeomlás, nem próbált volna kipréselni belőle egyre több „hozzájárulást”, és ha nem javasolta volna, mint legfőbb feudális úr, némely az egyháznak juttatott „adomány” visszaszolgáltatását. Ez jelentősen hátráltatta az egyházon belüli pénzügyi racionalizálás első legfontosabb előfeltételét: egy nyilvános vagyonszámolás érdemi végrehajtását az egyházi vagyont felmérendő (mivel az utóbbi az állam elől féltékenyen takargatott titoknak számított). A testület valódi vagyonára vonatkozó egyházi felmérések titkossága azt a molière-i helyzetet idézte elő, hogy még saját főbb adminisztrátorai (hogy a kincstár s a társadalmat ne is említsük) sem voltak tisztában az óriási gazdagság volumenével.

Az egyházi modernizálók ugyanakkor éppúgy áltatták magukat, mint a világiak, azt feltételezve, hogy a racionalizálás különféle opciói összhangban állnak egymással. Franciaország egészének elsőpró erejű racionalizálásán ők csak veszíthettek. De még ha nem láthatták is előre, micsoda óriási változásokat hoz a készülő vihar, amely aztán elsöpörte a gallikán egyházat, egy következmény megjósolható volt: az, hogy az egyház meg fog szűnni önálló és érinthetetlen testületként létezni. Ezenkívül az egyházon belül is eltérő racionalizálási-modernizálási stratégiák léteztek. Ami az *haute clergé* szemében racionálisnak tűnt, az a richerista alsópapság érdekeinek elárulását jelentette, és vice versa: az utóbbi álmai az egyházi megújulásról egy eredeti, szegény, de erkölcsös kereszténység alapjain a püspöki arisztokrácia szemében az egyház intézményi múltjának és jelenének teljes figyelmen kívül hagyását jelentette, és nemcsak árulás volt, de abszolút irracionalitás is. Nyilvánvaló, hogy minden egyes racionalizálási forgatókönyv

ellentétben állt az összes többivel. *La force des choses*, a forradalom már bölcsőjénél megjelenő *moirája*, úgy tűnik, eleve úgy rendelte, hogy a racionalizálásnak egyetlen terve se találkozhatnék egyetemes egyetértéssel.

Köztudott, hogy az Alkotmányozó Nemzetgyűlés megválasztását követő egy éven belül a harmadik rend polgári magvának racionalizálási programja került ki győztesen és megkérdőjelezhetetlenül a küzdelemből, a szó szoros értelmében elsöpörve az összes többi racionalizálási alternatívát. Ennek a polgárosodó rendnek nem volt több mondani- és törvénykezni-valója e kérdésben, mint két, *kauzálisan nem összefüggő* döntés: az egyházi vagyon kisajátítása és a polgári alkotmány bevezetése a gallikán egyházban. Ezek nem független kauzálisan abban az értelemben, hogy a konfiskálás egyszerűen az új nemzetállam a régi rezsimtől örökölt pénzügyi problémáinak megoldását szolgálta, és, legalábbis logikailag, semmi köze nem volt az egyházon belüli strukturális változásokhoz. Valójában azonban az Alkotmányozó Gyűlés azzal, hogy konfiskálta a papság vagyonát, gyakorlatilag elzárta az utat az *egyházon belüli* racionalizálás bármely változata előtt. Praktikusan ugyanis a saját erőforrásaitól megfosztott egyház nem volt többé rend. Csak két alternatíva maradt: vagy az egyház leválasztása az államról, vagyis az utóbbi „laicizálása” vagy másodszer, az új egyház egybeolvasztása az állammal, azaz állami szervvé való degradálása.

Az is jól ismert, hogy a polgári alkotmány, az utóbbi mellett döntött. Ez az alapvető dokumentum levonta a konfiskálás szükség-szerű következményeit: állami alkalmazottakká változtatta a papokat, *clergé salariée*-vé a gallikán egyházat. Nagyobb szociális egyenlőséget teremtett az egyházban, jelentősen megnövelte az alsópapság jövedelmét és magas fizetéseket adott a püspökségeknek, amely azonban a régi rezsim prelátusainak arisztokratikus fényűzéséhez hasonlítható életstílust nem tett többé lehetővé. A polgári alkotmány bizonyos „munkafegyelmet” kényszerített a papságra (a *cahiers des doléances* visszatérő panasza volt, hogy a prelátusok folyamatosan távol maradnak egyházmegyéiktől). Ez összhangban állt új *fonctionnaire*-i identitásukkal. Megkövetelte a „megfelelő képzést”, és meritokratikus elveket vezetett be az egyházi kinevezéseket illetően. Az egyház belső pénzügyi nehézségeit a lehető legradikálisabb módon oldotta meg: miután konfiskálta az egyházi vagyont, a Nemzetgyűlés bevégezte az egyház mint független gazdasági egység megszüntetésének művét, eltörölve az összes egyházi adót: a tizedet, a *casuel* jövedelmeket és a többit.

Franciaország területi szerveződésének nagy racionalizálója, az Alkotmányozó Nemzetgyűlés az egyházmegyéket is drasztikusan újrászervezte, az új *département*-ekkel alapvetően egybeeső egységekké alakítva őket. Egyházi pozíciók ezreit törölték el késlekedés nélkül, vagy ítélték arra, hogy a betöltő személy elhunyt vagy visszavonulása után megszűnjének. Évszázados vallási testületeket és



rendekeket töröltek el egyetlen tollvonással arra hivatkozva, hogy nem töltenek be „társadalmilag hasznos” funkciót. A végső csapást az egyház belső parlamentarizmusának formális lerombolása jelentette, saját testületi törvényhozásával egyetemben. A racionalizálók úgy érezték, hogy ha egyszer az egyház elvesztette különállását, és egyszerűen állami szervvé változott, semmi szükség nem volt többé saját külön alkotmányára, amely veszedelmes riválisává válhatott volna a nemzeti politikai- és jogrendszernek. Miután az egyház egész belső politikai mechanizmusát sikerült megszüntetni, beleértve a zsinatokat és az egyházi gyűléseket, a *Comité Ecclésiastique* tökéletesen logikusnak találta, hogy azontúl a katolikus egyház papjait a *citoyen actif*-ok válasszák, tekintet nélkül hitükre és felekezetiükre. A polgári alkotmány végül feltette a koronát századok gallikanizmusára olyan formában, amelyet az abszolút monarchák nem is reméltek, az egyházi vezetők pedig sosem akartak elérni. A francia egyházat Rómához fűző szálakat mind elvágták, kivéve azt az üres gesztust, hogy a pápát a katolikus kereszténység „látható fejének” ismerték el.<sup>17</sup>

A forradalmi egyházpolitika megérdemelt rossz híre ellenére nem volna méltányos, ha a polgári alkotmányt olyan színben tüntetnénk fel, mintha egyszerűen a saját ellentétébe fordult dogmatizmus és fanatizmus dokumentuma lett volna. Számos ponton maguk mögött tudhatták a *cahiers*-nek néha a többségét, néha pedig egy jelentős kisebbségét.<sup>18</sup> Kétségkívül felháborította őket, hogy Franciaország jelentős része egyre közömbösebbé vált a kereszténység iránt, amint ezt Aulard és Mathiez egybehangzóan állítja. Nem kerülte el figyelmüket az a nagyon is aktív támogatás, amelyet a plébánosok többsége – akikre az Alkotmányozó Gyűlés a forradalom korai szakaszában egy igen fontos törvényhatósági funkcionárius szerepet bízott – a polgári alkotmány számos rendelkezésének nyújtott. Mindenekelőtt alkalmazkodniuk kellett a társadalmi racionalizálás bizonyos általános és uniform elveihez, amelyek pontosan azt az utat jelölték ki számukra, amelyen elindultak.

Első elvük az volt, hogy a „társadalom” emancipálása, alias a harmadik rend generalizálása a „nemzet testének” politikai homogenizálását követeli meg. Szilárdan meg voltak győződve arról, hogy a különböző eredetű és hatáskörű politikai autoritások fennmaradása és együttélése esetén elkerülhetetlenül a „társadalom” lenne a vesztes, amennyiben így implicite megmaradna a rendi tagozódás, és ez a továbbiakban azt, aminek általánossá kellene válnia, azaz a „társadalmat”, a harmadik rend rangjára süllyesztené. Másodszor is, hasonlóan szilárd meggyőződésük volt, és ezt az utókor sem vonta kétségbe soha, hogy az egyház kiváltságainak (a testület feudális földesúri helyzetének, adómentességének, saját speciális igazságszolgáltatásának) eltörlése előfeltétele volt annak, hogy a privilégiumok kusza hálózatát az egyetemes jogok homogén rendszerévé formálják át. Harmadjára, magától értetődőnek tartották, hogy a racionalizálás a modernizálással egyenértékű, és hogy ez utóbbi a funkcionalizmust

fedi. Egy funkciót „társadalmilag hasznosnak” találni per definitio nem közügy volt. Ennek a logikának megfelelően az tűnt ésszerűnek, hogy az egyes társadalmi egységek funkcionalitását vagy diszfunkcionalitását csak az az egyetlen hatóság ítéldheti meg, amely a nemzet akaratának megtestesülése: az Alkotmányozó Nemzetgyűlés. Egy olyan, egyesületekre általában féltékeny radikális burzsoá racionalizálónak, mint Le Chapellier például, aki igen aktív szerepet játszott a polgári alkotmány kidolgozásában, soha eszébe sem jutott, hogy egy egyesület rendelkeznie akár a kellő autoritással, akár a kellő kompetenciával ahhoz, hogy maga döntse el, milyen hasznos funkciót tölt be saját keretein belül. Röviden, az Alkotmányozó Nemzetgyűlés győzedelmes többsége a Felvilágosodás hű tanítványának bizonyult: hajthatatlanok voltak meggyőződésükben, hogy a racionalitás egy és oszthatatlan, s hogy bármi szegüljön is szembe vele, akár a „speciális racionalitás” köntösébe bujtatva, csakis az ódivatú fanaticizmus és korporatizmus álcázott alakja lehet.

A társadalmi „ráció” szűsészerű homogenitásába vetett dogmatikus hit mögül a forradalom egyházpolitikájában azonnal előtűnt a zsarnoki szellemiség. A rendekkel és testületekkel együtt az egyesületet is megszüntették, azt a keretet, amelyen belül a „társadalom” szabadon képes önmagát változtatni (nem feltétlenül politikai) formákban megszervezni, különféle funkcióknak megfelelően, amelyek egyaránt „hasznosak”. Azzal, hogy elvágták az egyház útját az egyesületté válás felé és állami szervvé redukálták azt, ahelyett, hogy megreformálták volna parlamentarizmusának „angol”, arisztokratikus vonásait, tönkretették az egyházi demokráciát. Történt ez annak ellenére, hogy nemcsak a későbbi idők megfigyelői, de a kortársak is, például a *Le cercle social* eredetileg befolyásos csoportja, az egyházi demokráciától várták a vallási megújulást és a forradalom spirituális megalapozását (Maier 112–113). Azzal, hogy az egyházi tisztviselők választási rendszerét az általános politikai választási rendszerrel egybemosták, nemcsak egy ezeréves tradíció iránt mutatták ki megvetésüket, de azt is demonstrálták ezzel, hogy az új szervnek pusztán politikai szerepet szántak. Ennek az egyetlen gesztusnak eredményeképpen az egyház, akár reformokkal, akár anélkül, elvesztette *raison d'être*-et. Több volt tehát, mint polemikus kirohanás – egy tény leszögezése volt, amikor Camus, a janzenista, kesztyűként vágta az egyház vonakodó vagy szembeszegülő képviselőinek arcába a Nemzetgyűlésben: a szuverén uralkodó (azaz a nemzet) nemcsak, hogy parancsolhat egy vallási szervnek, de akár a vallást is megváltoztathatja egy rendelettel.<sup>19</sup>

Ez az újítás azzal fenyegetett, hogy az „eretnekséget” az állam definiálhatja, és éles ellentétben állt azzal a szellemmel, amelyből a reform gondolata megszületett: a Felvilágosodással és vallási toleranciájával. A racionalista fanaticizmus azzal a híres rendelettel tette fel a koronát művére, amely eskütételre kötelezte a papságot. Nem volna itt értelme újra előszedni ezt a jólismert epizódot, amely visszavon-

hatatlanná tette a szakítást egyház és forradalom között.<sup>20</sup> Amit meg kell említenünk itt, az nyíltan zsarnoki és inherensen abszurd jellege. Az esküt, azaz egy önmagában kvázi-vallási gesztust, amely a jakobinus hatalomátvétel előtti nemzetállam fokozódó fundamentalizmusáról tanúskodik, egy szuverén hatalom, a nemzet nevében erőszakolták rá a katolikus papságra. Ez a szuverén hatalom nem volt keresztény (világinak tekintette magát), és korábban elutasította, hogy a katolicizmust nemzeti vallássá tegye, taktikai okokból, de részben elvi alapon is.<sup>21</sup> Ám ugyanakkor előjogának tekintette a törvénykezést a vallási doktrína minden kérdésében.

Helyrehozható volt-e a szakítás, legalább a konfliktus kezdeti időszakában? Azaz, pusztán *taktikai* jellegű lett volna a konfliktus, egyszerűen a körütekintés hiánya a forradalmárok részéről? Egy rövid ideig kétségtelenül fennállt a forradalom s az egyház szövetsége, és a felszínen úgy tűnhetett, hogy ennek a szövetségnek a fenntartása valós opció. A történészek hangsúlyozzák (de la Gorce 1919, 1: 103), hogy az első renden belül a választások az egyházi demokrácia győelmét hozták meg az egyházi arisztokrácia fölött. Ezt támogatja az alsópapság viselkedése annak a krízisnek a folyamán, amelynek során a rendek gyűlése átformálta önmagát alkotmányozó gyűléssé: a plébánosok tömegével álltak át, és így többséget biztosítottak a harmadik rendnek. Úgy tűnik továbbá, hogy eredetileg legalábbis az Alkotmányozó Nemzetgyűlés egyáltalán nem óhajtotta lerombolni a katolicizmust. A többség inkább racionalizálni akarta, az egyéb világi dolgokkal együtt. Még az egyházi vagyon konfiskálása sem tette helyrehozhatatlanná a szakítást. Az egyházi szélsőjobb számára ez természetesen végső csapást jelentett. A konfiskálás tettében már a kommunizmus jelét látták, és éleslátóan felfigyeltek, Burke-kel együtt, a tulajdon „permanensen átmeneti” jellegére a forradalomban e merész tettet követően. A forradalom pártján állók számára azonban ez a tett, ahogy Jaurès később megfogalmazta, a középkor kisajátítása volt a modernitás érdekében (Jaurès 1969, 2: 74). Azok szemében, akik nem rokonszenveztek a forradalommal, a rendelet a monarchák régi nyelvén szólt, akik, legfőbb földesúrként, szintén hangoztatták jogaikat az egyházi birtokokat illetően, egyetlen különbséggel, azzal ugyanis, hogy az új forradalmi állam végre tudta hajtani azt, amivel az abszolút fejedelmek csak fenyegetőztek, de megtenni sosem mertek. Ez látszólag azt támasztotta alá, hogy az új rend hajlamait tekintve a régi centralizáció áramvonalasabb folytatása. Végezetül, úgy tűnt, hogy a forradalom a gallikanizmus hiányos művét tette teljessé azzal, hogy az egyházat, mint a nemzetállam szervét, teljesen nemzetivé változtatta. Ebben az értelemben a katolicizmus – racionalizált és megújított formájában – spirituális hatalomnak, a nemzeti egység kötőanyagának tűnt.

Én mégis meg vagyok győződve arról, hogy az egyház és forradalom hosszú távú szövetségének eszméje kezdettől fogva illuzórikus volt, és szükségszerűen következett be az erőszakban és terrorban

végződő összecsapás, legalábbis a forradalmárok akkor vallott elvei alapján. A szakításnak erős gyökerei voltak a forradalmi ideológia szerkezetében, közelebbről a népszuverenitás eszméjében, és ez megmutatkozott a forradalom politikai osztályának *tirannikus funkcionális* muszában.

A „népszuverenitás” elméletileg problematikus jellege azonnal nyilvánvalóvá vált, mihelyt nem volt többé a monarchával, akinek „szuverén hatalomként” való létezését nem lehetett kétségbe vonni, szemben felhasználható polemikus fogalom.<sup>22</sup> Arendt egyenesen taurológiának nevezte (ki fölött lehetne a nép a szuverén hatalom – kérdezte). Arra gyanakodott, hogy a fogalmat csak azért tartották készenlétben, hogy segítségével aktiválni tudják a demokrácia inherens totalitárius vonásait: az egyet nem értő kisebbség elnyomását egy szuverén uralkodó szokásos modorában.<sup>23</sup>

Nem kell feltétlenül osztanunk Arendt rossz véleményét ahhoz, hogy bizonyos feszültséget állapítsunk meg a terminus szerkezetében. Valóban megőrizte ugyanis azt a kettősséget, amelyet Kantorowitz oly ragyogóan elemzett a „király két teste” kapcsán. Az egyik test a természetes test, a másik transzcendentális-természetfölötti. Az első hordozójává válhat egy bűnös, zsarnoki vagy beteg léleknek, és ezért az alattvalók nyomorúságának állandó forrásául szolgálhat, sőt egyenesen felhívást jelenthet lázadásra és annak a rendszernek megdöntésére, amely pontosan ebben a testben lokalizálható. A másik test azonban szent kettős értelemben is: sérthetetlen, a szentségtörő érintéstől elzárt, mert Isten kente föl és mert ez a szuverenitásban inherens keresztény eszmék letéteményese. Ez utóbbi erkölcsi tartalmat kölcsönöz neki és felelőssé teszi alattvalói jólétéért és biztonságáért. A fejedelem, ha abszolút uralkodó is, ennek az ontológiai dualitásnak eredményeképpen keresztény monarcha, nem pedig megistenült római császár vagy keleti despota. Egészen nyilvánvaló, hogy ez a kettősség szükséges volt a keresztény uralom számára. XIV. Lajos csak kimondta ennek az uralomnak inherens titkát: *a király az állam*, az ő teste az egyetlen politikai test; a király ugyanakkor *az állam*, egy személyek fölötti hatalom, amelyhez a nép követeléseivel csak mint személytelen hatalomhoz fordulhatott.

Igen hasonló, bár elméletileg csak ritkán tisztázott megfontolások húzódnak meg amögött, hogy a győzedelmes *peuple* átvette a szuverenitás régi koncepcióját. Ennek az új uralkodónak hasonlóképpen kettős teste volt. A „természetes rész” az empirikusan létező polgárokból és választott szerveikből testesült meg, amelyek együttesen alkották a „politikai testet”. Ennek a testnek egyszerre volt előnye és hátránya, hogy csak metaforikus értelemben volt test. Nagy praktikus előnye volt elpusztíthatatlansága: nem lehetett például lefejezni, mint a királyt a maga természetes személyében.

Nagy hátránya volt viszont, hogy csak metaforikus test lévén, *akarata* sosem volt egyértelmű. Mindig egyedi vélemények és akaratok zavaros aggregátumából állt össze, amelyeket csak nehézkes

politikai aritmetika segítségével lehetett összegezni. Ráadásul a kollektív politikai test legalább annyi forrásával rendelkezett a „hibás működésnek”, mint a monarcha egyetlen politikai teste. A *le peuple*, ez a kollektív és természetes uralkodó éppoly könnyen tévedhetett ágensei megválasztásában és ezzel elidegeníthetetlen jogainak elidegenítésében, mint a fejedelem. Gyilkos harcokba keveredhetett, amelyek irányíthatatlanná tették a politikai testet. A legkülönbözőbb politikai örökök megszállottjává válhatott, amelyek önmaga halálos ellenségévé tették, a „*nous ne voulons pas être libres*” kollektív politikai hisztériájába kergetve polgárait. Könnyen jelenthetett fenyegetést más kollektív politikai testekre nézve, s saját egyet nem értő kisebbségének is zsarnoka lehetett.

Ezért szükség volt egy másik természetfölötti-metafizikai politikai testre, amely a korrekciók alapjául szolgálhatott. A nép aktuális-empirikus uralmára, ráadásként a népszuverenitás *eszméjére* is szükség van. Nem túlzás ezt *természetfölöttinek* nevezni. *Halhatatlannak* szánták, abban az értelemben, hogy akkor sem volt szabad elpusztulnia, ha az empirikus politikai test minden egyes tagja elutasítja a politikai hisztéria egy pillanatában, vagy ha a nép képviselői zsarnokként uralkodnának és megtiltanák e kifejezés használatát. *Idő felett álló* volt abban az értelemben, hogy maga teremtette meg saját előtörténetét (az időszakot, amely alatt szunnyadt, míg tirannusok birtokolták trónusát), és saját utóéletét is, amely túléli a jelen viszontagságait. A népszuverenitás eszméje történetileg született, de nem lehet historicista eszmének tekinteni, örökkévalóként fogták fel, mert másképp értelmét veszítette volna. Végezetül, a metafizika e birodalmában az egyes praktikus akaratok eltérése nem jelentett már problémát: itt az *általános akarat* uralkodott és törvénykezett.

Nem csoda tehát, hogy a szuverenitás ezen új ideája összeegyeztethetetlen volt a szuverén uralkodó természetfölötti testének, a hierarchikus keresztény univerzum e másolatának keresztény ideájával. Az sem meglepő, hogy a politikai egzaltáció és „lelkesedés” pillanatában (amelyek közül az utóbbi a robespierré-izmus kulcsfogalmává válik majd), az új uralkodót általában mértéktelenül felfújta sőt szentté emelte az új politikai metafizika. Azért történhetett így, mert a politikum szakralizálása, illetve a „megváltó politika” terve már benne rejtett a népszuverenitás kettős szerkezetében, ahogy természetesen az *alkotmány* eszméje is, azaz egy tökéletesen racionális megoldás az „előtörténet” és az aktuálisan létező uralkodó empirikus létét túlélő szuverenitás enigmájára.

A racionalizálók szemében tökéletesen logikusnak tűnt, hogy a régi gallikán egyházat, azt az intézményt, amelynek legfőbb feladata, úgy tűnt, *egy érvénytelenné vált* szuverenitás legitimálása/szakralizálása volt, csak másodlagos funkciójában lehet megtartani: mint az erkölcsi nevelés szervét. (A racionalizálók tökéletesen tisztában voltak azzal, hogy arra nem alkalmas, hogy saját hatalmukat szentesítse, de nem is kívántak az egyház fölkeletkező uralkodni.) Ez a politikai geodézia

kimérte *rezervátum* azonban a zsarnokian funkcionista megszállottság tipikus példája volt. Élharcosai őszintén hittek abban, hogy az emberi tevékenységek minden egyes olyan típusát, amely nem teljesen eltörölendő, alá lehet és kell vetni a „racionalitás” ugyanazon mintájának, és így e racionalitás „függvényévé” lehet változtatni, tekintet nélkül eredetére, struktúrájára és a vele hagyományosan társuló hitekre és attitűdökre. Sosem merült fel bennük, hogy a tevékenységeknek egy bizonyos csoportja, amely talán még a kifejezés legtagabb értelmében sem „hasznos”, de amelynek mégis megvan a saját logikája, esetleg jogosan áll ellen az ész uniform elvei alapján meghirdetett tisztító reformnak a „különbözőség” nevében. Mégcsak megfontolásra érdemesnek sem találták azt, hogy bár egy intézményt bizonyos vonatkozásban lehet „standardok” alapján racionalizálni (lásd az egyházi tisztviselők „szakoktatásának” és „tesztelésének” bevezetését), más vonatkozásban ugyanez az intézmény nem standardizálható az „egyetemes racionalitás” alapján. (A cölibátus ügye, amely a forradalmi Nemzetgyűlésekben mind doktrinerebb szigorral úgy merült fel, mint a tűrhetetlen irracionalitás példája, ez utóbbi csoportba tartozik.) Végezetül, az uniform racionalitás élharcosai egyáltalán nem voltak fogékonyak arra a gondolatra, hogy lehetetlen megsemmisíteni (a törvényen kívül helyezés értelmében) egy olyan intézmény metafizikai premisszáit, amelynek legfőbb társadalmi feladata spirituális természetű, és ugyanakkor megtartani ezt a népszuverenitás oktatási intézményeként, hogy egy olyan társadalomnak, amelynek elvileg antiautoritáriusnak kellett lennie, azt az egyetlen moralitást tanítsa, amelyet tanítani tud, azaz az önálávetését.

Az első forradalmi hullám racionalizálási öröklethe a *la nation* metafizikájának: a népszuverenitásnak a jegyében akarta homogenizálni az egész társadalmi és politikai testet. Nem tűrte az elhajlásokat (hogy Weber kifejezésével éljek, a *szférikus racionalitásokat*), s nemcsak azért nem, mert makacsul ellenálló álcázott irracionalitásnak tekintette őket, hanem azért sem, mert gyanakodva fedezte fel bennük a korporatizmus és a rendek társadalom előtti állapotába való visszahullás hidráját. A homogenizációhoz óriási szellemi energiára volt szükség. A régi strukturális tekintély kihívása egy új érzelmi hajtóanyag, a *politikai lelkesedés* kitermelését követelte, példátlan mennyiségekben. A racionalizálóknak oly óriási mértékben kellett szentesíteniük, és ezzel misztifikálniuk, az új uralkodót, hogy zsarnoki túlracionalizálásuk folytán a legirracionálisabb fajtájú politika: a megváltó politika számára készítették elő a talajt. A doktrinér racionalizálás és zsarnoki funkcionális végeredménye a forradalom egyházpolitikájának totális kudarca volt.

A „kudarcc” szót több szempontból is pontosítanunk kell. Kétségtelen, hogy az egyház és forradalom összeütközésének végeredménye *mindkét* oldalon csalódást keltett: nemcsak a forradalmárok, de az ellenforradalmárok körében is. *A nemzet egészére kiterjedő polgárháború*, az egyik oldalon a megalázott egyház zászlóival, sosem tört ki.

A polgárháború a Vendée-re korlátozódott. A forradalmi racionalizálás zsarnokságára adott erőszakos *katolikus* válasz viszonylagos elszigeteltsége és töredékessége, úgy tűnik, Mathiez és Aulard egyetértését támogatják a kereszténység viszonylag gyenge gyökereit illetően Franciaországban. Az összecsapás hevében azonban a francia jobb és baloldal csaknem két évszázadig összebékíthetetlen szikzmájának keretei kovácsolódtak ki. A szakértők egybehangzóan állítják, hogy az 1970-es évek végéig, illetve az 1980-as évek elejéig (amikor a felállás kezdett megváltozni) a katolikus szavazók jobboldaliak voltak, és viszont.<sup>24</sup> Mi több, a forradalmároknak hamar rá kellett ébredniük, hogy súlyos árat fizettek egy olyan állami szerv megteremtéséért, amely tökéletesen használhatatlan volt. Ez még a megreformált és nemzetivé tett egyház „plebejus” vagy demokratikus szárnyával is így állt. Az alkotmányos egyháznak sosem sikerült a hívők többségét magához vonzania, és ahelyett, hogy ártalmatlanná tette volna a vallási ellenállást, pusztá létezésével a vallásháborúk hangulatát idézte vissza Franciaországba, az „eretnység” kategóriájával (s az ezzel járó szenvedéllyel) együtt. A vallási szakadás aláaknáztta a gallikanizmust, monarchák hosszú sorának művét (amelyet a forradalom voltaképpen gyümölcstövévé akart tenni), és nem várt főszereplőt állított a francia színre: a pápát. Két évszázad hosszan a pápa meg sem próbált a *sensu stricto* belügyek bírójaként fellépni Franciaországban, és nem is folyamodott hozzá ezért egyetlen hazai szereplő sem. Miután a szakadás megtörtént, most mindkettőre sor került. Végül, ami talán a legfontosabb, a racionalizálási dogmatizmus azt a vonását erősítette fel az új rendnek, amit Talmon a demokráciában lakó „totalitarizmusnak” vagy „totalitárius demokráciának” nevezett. Amikor Treilhard azzal hallgattatta el az ellenzékét a polgári alkotmány vitájának folyamán, hogy ha az uralkodó szükségesnek ítél egy reformot, senki sem ellenezheti azt:<sup>25</sup> ez XIV. Lajos és a jövőendő totalitárius diktátorok nyelvén szólt, amennyiben a polgárokat a pusztá alattvaló rangjára süllyesztette is.

E kudarc eredménye meglátszott a politikai elit és az alsóbb rétegek körében egyaránt a *racionalizálásból, a politikai szekularizálásból való mélységes kiábrándulás* formájában. A zsarnoki racionalizálás és funkcionalizmus, amely abban a hitben járt el, hogy a felvilágosodás tiszteletre méltó művét koronázta meg, politikai és spirituális vákuumot teremtett, amelyet egy anarchista forгатókönyvnek, az erőszakos dekrisztianizálásnak kellett betöltenie, és egy új politikai vallásnak, amely explicit kritikája és részleges elutasítása volt a politikai észnek. Ez az, amiért, véleményem szerint, a Legfőbb Lény történetét nem egyszerűen a forradalmi egyházpolitika kudarcával valamelyes összefüggésben álló történetként kell értenünk, hanem olyan történetként, amely éppen erre adja meg a választ.

## 3. A LEGFŐBB LÉNY KULTUSZA ÉS A POLITIKAI ÉSZ KRITIKÁJA

A Legfőbb Lény a Konvent által deklarált kultuszában végpontját elért politikai trend természetét és eredetét érintő Mathiez–Aulard vita racionális magvát egyetlen kérdésben foglalhatjuk össze. *Népi mozgalom* volt-e a „vallási forradalom”, amelyhez Robespierre, a jakobinus klub és a Konvent semmit nem adott hozzá, eltekintve némi terminológiai csiszolástól és egy törvényesen kötelező formától, vagy éppen ellenkezőleg, *a politikai elit manipulatív találmánya* volt? Amint ez jól ismert, az előbbi Mathiez álláspontja (amely implicite az egész mozgalmat elfoglalja). Az utóbbi Aulard tézise, amely a fentivel szöges ellentétben álló magyarázatot ad: a hírhedt *représentants en mission*-ok (szimbolikusan: Fouché) kezdeményezték az egész forrongást.

Mindkét egyoldalú értelmezésnek számos megoldhatatlan problémával kell szembenéznie. A történet Mathiez-féle verziójában eltűnik a Legfőbb Lény kultuszának radikális újdonsága. Ha az egész névtelen aktivisták műve, akkor hőségnek filozófiai erőfeszítései egy „erkölcsi világforradalom” megindítására üres retorikává válnak. Azt sem lehet megmagyarázni e premisszák alapján, miért vezetett Robespierre oly heves politikai hadjáratot a mozgalomnak legalábbis egyes elemei ellen. Végezetül, vitathatatlan tény, hogy az „ateizmus” vádjá szerves részét képezte Chaumette halálos ítéletének. A Hualard-féle változatban a népi mozgalom, amelynek ő maga nagy történésze volt, vagy pusztán kicsiny, irreleváns részlete az általános felfordulásnak, vagy, legjobb esetben, egyszerű ürügyet jelentett Robespierre új államvallásának bevezetésére, amely vallásnak funkciója Aulard számára mindig is rejtélyes maradt.

Én egy harmadik megközelítést szeretnék javasolni könyvemben, *A megfagyott forradalomban* kidolgozott metodikai alapokon. Modellje a jakobinus elit viszonya a *maximum général* politikájához. A terrorisztikus gazdaságpolitikát szintén (néha azonos) népi aktivisták követelték és hasonló módon kisajátították, majd, némileg módosított formában, a diktatúra hivatalos politikájává tette a politikai elit (Fehér 1988a: 74). A *maximum généralt* eredetileg az *enragés* próbálták kierőszakolni, olyan formában, amely – mint a Nagy Bizottság tagja, Lindet, maga is bevallotta – elkerülhetetlenül a civilizáció alapjainak lerombolásához vezetett volna Franciaországban. Ez a politika a kereskedők kollektív kifosztásával és terrorizálásával, a gazdagoknál tartott állandó házkutatásokkal és a legszarnokibb gazdasági egyenlőséggel járt volna. *Nihilista forгатókönyv* volt, abban az értelemben, hogy óriási romboló erővel rendelkezett, de semmi tartóssat sem tudott létrehozni. Ugyanakkor népszerű, óriási erőkre támaszkodó kezdeményezés volt, különösen magának a diktatúrának hatalmi alapjában, a forradalom gazdaságpolitikájának összeomlását legjobban megszenvedő párizsi kerületekben.



A hatalmi centrum, a Hegypárt, a Jakobinus klub, és maga Robespierre féltékenyen és gyanakodva figyelték az új mozgalmat. Meg voltak győződve arról, hogy – mint ezt Saint-Just híres mondása ékesszólóan megfogalmazta – nem lehetséges a gazdaságnak (a természet e birodalmának a társadalmon belül) ügyeiben törvénykezni. Még a legeltökéltebb radikálisok is, Robespierre pedig különösképpen, gyűlölték az anarchizmust. Bizonyos vonatkozásban örökké a Felvilágosodás államférfiai maradtak, akik az ész *uralmának* korszakát kívánták minél előbb megvalósítani. Ugyanakkor a társadalmi zavargások gyanús demagógjainak legalábbis egy érzését osztották: a növekvő kiábrándulást a piac önszabályozó racionalitásából. Arra azonban nem voltak hajlandók, hogy hatalmuknak akár csak egy részéről is lemondjanak. Amikor lehetetlenné vált továbbra is szép szónoklatokkal féken tartani a *maximum généralt* követelő népi mozgalmat, egyszerűen kisajátították a mozgalom legfőbb követelését, állami politikává tették, velejéig átformálták, és a módosított eredményt hatásos fegyverként használták, többek közt a veszélyes agitátorok elhallgattatására. Valami ijesztően hasonló dolog történt a Legfőbb Lény kultuszának esetében.

Valójában számos és igen heterogén áramlat és törekvés volt jelen a forradalmi folyamat alsóbb szintjein, amelyek már a végső erőpróbát készítették elő. Több kiváló tudós, régiek és újak egyaránt, kimutatta, hogyan állt össze a forradalmi események, évfordulók és ünnepek során a *szimbólumok és ceremóniák egy rendszere*, az 1790-es föderációs ünnepektől kezdve. E szimbólumoknak és ceremóniáknak eredetileg csak ösztönösen volt inkább profán és politikai, mint vallásos jellegük, fokról fokra azonban előkészítették a terepet egy *új kultusz* számára (lásd Ozouf 1976; Starobinski 1973). Továbbá, a helyi aktivisták fontos csoportjai, akik korábban talán naivan tradicionális vallási nézetekkel rendelkeztek, több ízben *nyíltan politikai* konfliktusba kerültek a refraktárius (esküt tenni vonakodó) papsággal, és e konfliktusokból nem pusztán politikai következtetéseket vontak le. A konfliktus klasszikus alkalmá a kötelező eskütétel volt a polgári alkotmányra, amikor, Tackett rendkívül tájékozott tudósítása szerint, jelentős helyi nyomás nehezedett a refraktárius papokra (Tackett 1986: 28–31). Még behatóbb részlettanulmányok hiányában is biztonságosan feltehetjük, hogy ezeknek az önkéntes törvényvégrehajtóknak és forradalmi polgárőröknek nagy része később elszánt dekrisztianizálónak lett. Úgy tűnik továbbá, hogy Maier állítása helytálló: a polgárság századok óta a keresztény kulturális kontextuson *kívül* élt, és sem a janzenizmusnak, sem a jezsuitizmusnak nem sikerült reintegrálnia a keresztény univerzumba (Maier 98). E kulturális fejlődés politikai eredménye a Gironde nem-keresztény politikai demokrácia-konceptiója volt, amely meritokrácián alapult és a karitás hiányán, s amelynek ékesszóló kritikusa Lamartine volt. Egy darabig úgy tűnt, a republikánus politikai kultúra nem-keresztény vagy anti-keresztény kultúra.

A társadalmi-politikai vákuum, amelyet nem lehetett egyszerűen racionálisan megalkotott politikai intézményekkel betölteni, amelyhez egy új kultuszra is szükség volt, fontos tanúságaként *egy új politikai vallás erős igényének*, talán legmélyebbre ható filozófiai elemzése szokatlan forrásból maradt ránk századok után: Madame de Staëltől. Ami álláspontjában a legmeglepőbb évekkel Robespierre bukása után, az új kultuszt körítő gyilkos fanatizmus iránt érzett ádáz gyűlöletének ismeretében, az az a tény, hogy legalábbis jelentős része származhatott volna a Legfőbb Lény *pontifex maximusának*, Robespierre-nek a kezétől is. Premisszája az, hogy „a parlamentáris monarchiák csak dinasztiaaváltással válthatják fel az abszolút monarchiákat, a köztársaságok pedig csak a valláscserével válthatják fel a monarchiákat”. Megjegyzése komoly erkölcsi és szociológiai megfontolásokon alapszik. Ezeket a megfontolásokat a *Thermidor után* a „szociális kérdéssel” kapcsolatban szerzett tapasztalatai diktálták. De legalábbis bizonyos vonatkozásai rendíthetetlen támogatóra találtak volna abban az emberben, akinek feje Thermidorban hullt le, és aki mindig is gyanakodva szemlélte a gazdagok hazafiatlanságát. Madame de Staël gondolatmenete a következő:

„Franciaországban az embereket egyedül az érdekli, hogyan juthatnak hozzá valamilyen elérhető pénzösszeghez. Úgy viselkednek, mint egy süllyedő hajó utasai, akik belekapaszkodnak az első deszkaszálba, amellyel partra vetődhetnek és ügyet sem vetnek arra, mi lesz a legénység sorsa. Az egyik a másikkal marakodik, senki sem segít senkinek... Már a nyelvi képmutatás is kiveszett a személyes viszonyokból. A személyes érdekeket oly hatalmasra növelik a félelmek, amelyekből összeáll, hogy az erény, önfeláldozás vagy odaadás említése olyan hatást tesz, mint más korokban a kicsinyes pedantéria. A Terror uralma alatt még lakozott bizonyos szenvedély a barbárságban. Azok az emberek inkább voltak ösztöneiket kielégítő vadállatok, mint érdekeiknek áldozó pénzéhes emberek. Aki ma Franciaországban kegyetlenségre vetemedik, azt biztosan a számíttatás inspirálja, hogy ez vagy az a hatalom kerekedik-e éppen fölül. Jobb megvásárolni az életedet, mint megvédeni... Senki oda sem hallgat az érvelésre, hiszen minden mögött mindig az önző érdekek állanak... Tévednék tehát, ha úgy látom, hogy a vallás eszméihez kell segítségért fordulnunk” (Staël-Holstein 1979: 227, 236–237).

*Nem a civil vallás ügyéről van itt szó* (amelynek a francia forradalomban, jellemzően, legismertebb bajnoka amerikai volt: Thomas Paine), *hanem a forradalom vallási megerősítéséről egy korlátozatlan szabad piac romboló, atomizáló hatásával szemben, amely megöli a republikánus erényeket és csak a pusztá, rosszabb időkben pedig a vad egoizmust hagyja meg a színen*. A francia forradalom, örök mesterünk a modernitás politikaelméletében, megfogalmazta mindazokat a dilemmákat és apóriákat, amelyek azóta is nyugtalanítanak bennünket, feltette azokat a kérdéseket, amelyekre azóta is keressük a választ, és megadta, de legalábbis sugallta azokat a

megoldásokat, amelyekkel ma élünk vagy kísérletezünk. Robespierre és Madame de Staël közös vonása, dacára összehétközhetetlen ellenségeskedésüknek, amely még a századok homályán és a temető csöndjén át hozzánk érkező dialógusukban is szíven üt minket, az volt, hogy hasonló következtetésekre jutottak a politikai ész racionalizálásának kudarcra és a forradalmi folyamat kitermelte problémák nyomán. Mindketten fokozatosan felismerték, hogy hasztalan a régi vallás foldozgatásával bibelődni. Mindketten úgy vélték ezért, hogy szemben a monarchia pusztán formai megváltozásával, az, amit ők „köztársaságnak” neveztek (akaratlanul is kantianus modorban) a vallás megváltoztatását igényelte. Mindketten tudták azonban, hogy a szabad állam a szabad piachoz kötődik, s hogy a polgár egyben önző ember is. Azzal a dilemmával kellett szembenézniük, amellyel az utókor embere is szembekerül, hogy vajon az olyan ember, aki a napnak több óráját tölti önző piaci tevékenységgel, mint erényes állampolgári tevékenységgel, lehet-e pusztán az ész vezérelte erényes polgár. Lehet-e bármi más a „köztársaság”, mint az önző érdekek csatateré, ha egyedül az „ész”, amelynek másik neve számítás, vezérel bennünket? Képesek-e az egoisták, akik többnyire telve vannak megvetéssel a „spirituális erők” és „magasabb elvek” iránt, az áldozatra, az odaadásra, az igazságosságra? Mindketten feltették ezt a kérdést, és mindketten tagadó választ adtak rá. Egyikük sem gondolta továbbá, hogy az önző embert teljességgel ki lehetne iktatni a társadalmi térből. Ezen a ponton azonban elváltak útjaik, mert Robespierre a terrorisztikus államot alkalmazta restriktív-protektív eszközként a korlátlan önzés tébolya ellen, míg Madame de Staël egész életén át elkeseredett ellenfele maradt a terrornak. Dilemmájuk azonban érvényes maradt a francia forradalom folyamán mindvégig, és nem kevésbé érvényes más forradalmakban és más, „normális” időkben működő „köztársaságokban”. Fundamentális és összehétközhetetlen nézeteltérésüknek az „üdvös terror társadalmi hasznosságát” illetően további következménye az volt, hogy míg de Staël megkísérelt megalkotni *egy új vallást a köztársaság számára, olyat azonban, amely a privát szférában működik, Robespierre úgy döntött, hogy a „földről jövő vallási forradalom” adekvát helyszíne a terrorisztikus állam.*

Robespierre-nek rendkívül bonyolult problémákkal kellett szembenéznie azoknak a hónapoknak során, amelyek alatt a vallási forradalom eszméje fokozatosan kifomálódott gondolataiban. Mint az Alkotmányozó Nemzetgyűlés fiatal képviselője, az Egyház polgári alkotmányáért folyó harcban az első sorokban harcolt. Noha, mint később elismerte, mindig is rossz katolikus volt, és egy olyan filozófia befolyása alatt állt, amelynek protestáns dimenziói nem voltak különösebben titkoltak, mégis úgy vélte, hogy a régi vallás, ha egyszer kellően megtörték és megalázták, modernizálhatóvá válik, s alárendelt helyzetben a forradalom szolgálatába állítható. Ez az illúzió azonban csakhamar szétfoszlott Vendée, a refraktárius egyház és a száműzött királyi hatalom kibékülése, és az alkotmányos egyháznak az ellenfor-

radalmi érzület kanalizálásában mutatkozó teljes tehetetlensége láttán. Viszont amikor a dekrisztianizációs mozgalom 1793 végén–1794 elején mind spontán, mind szervezett formában megjelent, rögtön megérezte benne az anarchizmust, és a terminus, amely vádja kifejezésére szolgált, az „ateizmus” volt.

A történészek újra meg újra megtámadták Robespierre-t antiateista hevületéért, akár elutasították a sommás módot, ahogy az „ateistákkal” elbánt, akár nem. Úgy gondolom, teljességgel félreértették őt. Robespierre számtalanszor hangsúlyozta, a legerőteljesebben pedig a Legfőbb Lényről szóló alapvető floreali beszédben, hogy ő nem metafizikus, hanem államférfi, akinek filozófiai meggondolásai vannak.<sup>26</sup> Számára minden olyan mozgalom, amely a régi hit megsemmisítésére tört anélkül, hogy helyébe újat teremtett volna, *anarchista* ateizmust jelentett, mert veszélyes politikai-szellemi vákuumot hozott létre, amelyet, Robespierre meggyőződése szerint, Vendée szelleme töltött volna be. Ezért történhetett, hogy a valóban ateista Clootsot és a kereszténység-ellenes, de vallásosan misztikus Chaumette-et egyaránt ateizmussal vádolta, s ez a vád tökéletesen következetes volt a terror logikája szerint, ha filozófiai alapon hibásnak lehet is minősíteni.

Hasonlóképpen félreértik Robespierre azon vádját, hogy az ateizmus ellenforradalmi (és ebben az értelemben arisztokratikus)<sup>27</sup>. Noha Rousseau mennydörgő kirohanásai is visszhangoztak talán elméjében a hitvány hitetlenek, az emberiség ezen ellenségei ellen, amikor papírra vetette vádjainak listáját, indokai alapvetően mások voltak. Számára az ateista-anarchista (akiknek díszpéldánya a megvetett Fouché volt) egy *par excellence* modern típust jelentett, olyat, amely nem az arisztokrata libertinusságot fedte. Sokkal inkább hasonlított Dosztojevszkij Sztavroginjára, a gőgös egoistára, aki magasabbrendűnek érzi magát az emberiségnél, és képes elszigeteltségben élni, erkölcsök és a lélek halhatatlanságának vigasza nélkül. Robespierre pedig, aki megvetette, de bizonyos mértékig olvasta Diderot-t, ismerhette az ateizmus ezen új típusát Diderot mesteri dialógusából, a *Rameau unokaöccséből*. Pontosan ezért nem tudott megbízni az ateista übermenschben. Eszmék és elkötelezettségek szerencsejátékosak voltak az, republikánus erénye pusztá affektáció vagy képmutató színjáték, amely mögött vagy a korrupció (mint Fabre d'Églantine esetében), vagy a bűnös hatalomvágy állt. Akárhogy is, a gőgös ateista, az übermensch *több volt, mint polgár*, és ezért gyanús volt.

Voltak más, alapvetően politikai megfontolások is, amelyek Robespierre-t gyanakvóvá és féltékennyé tették a dekrisztianizálás születőben lévő népi mozgalmával szemben. Mint erre ismételten felhívtam a figyelmet *A megfagyott forradalomban*, a *démocratie dirigée* rendszere hasznát tudta venni a népi mozgalmaknak, amelyek elkerülhetetlenül a direkt demokráciát vették célba, ellenségei ellen felhasználható erőgépként, a jakobinus vezetők értelmezésének megfelelő köztársasági berendezkedés részeként azonban nem. Továbbá, a re-

formált és reformálatlan kereszténység erőszakos eltörlése a népi aktivisták közreműködésével, még egy szörnyű csapást mért volna a köztársaság amúgy is rossz nemzetközi hírére, és olajat öntött volna Vendée tüzéire, de nem adott volna pozitív választ arra: mivel pótolják az elpusztított vallást. Ugyanakkor Robespierre nem látott módot semmilyen kompromisszumra a gallikán egyházzal: az ellenfelek mindkét oldalon túl messzire mentek már. Jó politikai ösztönrel arra is ráért, hogy ha a legcsekélyebb mérsékletet mutatja a vallási kérdésben, az az emigráns egyházban a közelgő kibékülés (hiú) reményét ébresztené, és a Konvent kötetlenül deista és volterriánus képviselőiben ellenségességet keltene.<sup>28</sup>

A gondolat, hogy a népi mozgalom eredményeit kisajátíthatja, romboló energiáit elvezetheti és szándékait átformalhatja a Legfőbb Lény kultuszának formájában, ilyen gyötrő problémák között merült fel Robespierre-ben. Csak kevés olyan konstruktív elemet talált a dekrisztianizálás romjai közt, amelyekre építhetett. Bátorságát, sőt zsarnoki zsenialitását (és mind a jelző, mind a főnév hangsúlyos itt) mutatja, hogy e gyenge nyersanyagból és saját amatőr filozófiai műveltségéből, egy vallási forradalom tervét bontotta ki. Mathiez más véleményen van. Szerinte Robespierre csak új nevet adott annak, amit a névtelen aktivisták már megteremtettek: az Ész kultuszának (Mathiez 1927). Az itt következőkben megpróbálom bebizonyítani, hogy, először is, a neveknek van jelentőségük, és hogy az „Ész kultusza” nem felelt meg Robespierre céljainak, másodszor, hogy a „Legfőbb Lény” volt az egyetlen olyan áthidaló terminus, amely hasznára lehetett a robespierré-i „erény köztársaságának”.

Mint a végeredményből megállapíthatjuk, a következő elvek vezették Robespierre-t az új kultusz mesteri tervének elkészítésekor. Első alapelve az volt, hogy a felvilágosodás, az észbe vetett megingathatatlan hit szellemisége, csődött mondott a forradalom viharában. Egyszerűen túl sok olyan terület volt, ahol az ész öntudatos ígéreteket tett, de katasztrofálisan teljesített. Az ész mindig is egyik vezérlőnk lesz, hangsúlyozta Robespierre gyakran a nyilvánosság előtt. De veleszületett hajlama van arra, hogy pusztá számíttassá degenerálódjék, és ezért szigorú ellenőrzésre szorul. *Leledesés* nélkül továbbá béna, ezt pedig nem lehet egyedül a racionalitásból meríteni. Ezt az értelmezést támogatja a felvilágosodás főáramának kifejezett betiltása a floréali beszédben, s a kirohanás Diderot inkább racionális, semmint lelkesült hazafiassága ellen.<sup>29</sup>

Robespierre második vezérelve az volt, hogy az új vallásnak *politikusnak* kell lennie, nemcsak civilnek (Rousseau-tól örökölt elképzelések) és ezért az *Erény köztársaságának kell érvényre juttatnia ezt a kultuszt*. A politikai vallás és a „köztársaság” kölcsönösen feltételezik egymást. A republikánus hatalom nélkül az új kultusz nem tarthatná fenn magát az anarchia hullámaival szemben. Ezért a Konventben kierőszakoltak egy *különleges dekrétumot*, amelyben „a francia nép elismeri a Legfőbb Lény létezését és a lélek halhatatlan-

ságát” olyan modorban, ahogy a parlamentek szokták elismerni egy új állam létét (Mathiez 1927). „Az Erény Köztársasága” a Legfőbb Lény törvényesen deklarált eszméje nélkül nélkülözné az erkölcsi alapokat. Robespierre a morális politika avagy a politizált erkölcsök lakonikus maximáját fogalmazta meg: „A zsarnokság alapja az erkölcstelenség, ahogyan a köztársaság lényege az erény...” (Mathiez 1927: 89).

Az új kultusz harmadik alapszabálya az volt, hogy nem törhette meg a *democratie dirigée* szervezeti egységét. A Legfőbb Lénynek nagyon rövid története volt, Thermidor után eltüntették a forradalmi Kalendáriumból profétájával együtt. Amennyire azonban meg tudunk bizonyosodni erről Payan értelmezése alapján (aki a diktatúra utolsó, az „ultrák” és „citrák” bukását követő időszakában tűnt föl, Robespierre implicit szándékainak legfőbb tolmácsolójaként), a centrum határozott döntése az volt, hogy az új vallásnak nem lehetnek papjai, sem pedig önálló intézményi léte.<sup>30</sup> Ez teljesen összhangban állt az egész rezsim fokozódó kényszerhomogenizálásával; és első példája volt a modernitás egy hosszú (és baljós) fejlődési irányának, melyben az állam teremtett politikai vallásokat (vagy kvázi-vallásokat) és az állam e teremtése miatt világi és egyszersmind szent intézménnyé vált.

Végezetül még egyszer vissza kell térnünk Robespierre idézett kijelentéséhez (hogy ő a problémát nem mint metafizikus, hanem mint politikus közelítette meg), hogy megragadhasuk utolsó vezérelvét. Az új kultusz *nem* volt folytatása egyetlen hagyományos hitnek, dogmának vagy vallásnak sem, *önkéntesen* teremtették. És ez a tény (amelynek az új próféta büszkén tudatában volt) önmagában tanúskodik az új forradalmár növekvő magabiztosságáról, amellyel *a társadalmi világot mesterséges termékként kezelte, nem mint természetes és természet-adta és ezért megváltoztathatatlan rendet*.<sup>31</sup> A társadalmi műtermék önkényes jakobinus átalakítása azonban mindig a politikum irányításával történt. A Legfőbb Lény kultuszának tehát egyetlen kifejezett célja volt: megoldani a forradalomnak, „az erény köztársaságának” minden megoldatlan problémáját. Funkcióit csakis ennek a feladatnak alapján érthetjük meg.

Az első átfogó funkciót már említettük: *a „köztársaság”, mely Robespierre szótárában sosem volt pusztán technikai terminus, erkölcsi alapjának megteremtését*. Híres és gyakran emlegetett közömbösségének a forradalomból született állam elnevezésével szemben, amelyben osztozott Sièyes-szel, az volt a másik oldala, hogy míg Robespierre szemében az alkotmányos monarchia és a (girondista) arisztokratikus köztársaság ugyanarra az egy régi témára írott variációk voltak, a nagybetűs Köztársaság valami teljesen újat képviselt az emberi nem morális és politikai történetében. Ez az új alkotás nem támaszkodhatott a hagyományra (mert az a szolgaság hagyománya volt), de azok önértékére sem lehet alapozni, akik „profitálóbbnak” találják a köztársaságot, mint a fejedelem uralmát. Valójában Robespierre szinte

általános gyanakvása egykori harcostársaival szemben a diktatúra utolsó hónapjaiban éppen abból a tapasztalatából (vagy véleményéből) táplálkozott, hogy legnagyobb részük saját önző érdekei miatt szolgálta a köztársaságot. Érdekből szolgálni azt jelentette, hogy adott esetben bármely hasonlóan jól profitáló berendezkedést szolgálnának. Íme Robespierre paranoid politikai-erkölcsi víziójának summázata a köztársaság sérülékenységről, amint az a floréáli ünnepi beszédben megjelent. Azért különösen becses, mert Albert Mathiez-től származik, aki minden tartózkodás nélkül elfogadta ezt a víziót.

„Robespierre... kimutatta, hogy a forradalom válságait a *zsarnokság, azaz a bűn* többé kevésbé nyílt *ügynökei* okozták: »Lafayette az Alkotmányra hivatkozott, hogy feltámassza a királyi hatalmat«, Dumouriez, »az Alkotmányra hivatkozott, hogy megvédje a girondista frakciót a nemzeti Konventtel szemben«. Brissot »pajzsak akarta használni az Alkotmányt, hogy kivédjék a trón ellen irányuló csapást«. »Hébert és cinkosai a népszuverenitást követelték, hogy elpusztítsák a konventet, és megsemmisítsék a köztársasági kormányzatot«. Danton, »mindenfélét bűnök palástolója és minden összeesküvés részese, ... a gonosztevőket védelméről, a hazafiakat pedig hűségéről biztosította, s agyafúrt módon a közjóra hivatkozva magyarázta saját árulásait«... Robespierre megvizsgálta, milyen módon lehetne e válságoknak véget vetni, és meghatározta azokat az elveket, amelyek a Konvent irányelveiként kell, hogy szolgáljanak, s amelyekkel át kellett itatni minden francia lelkét, hogy végül érzéketlenné váljanak az önkényuralom csapdái iránt” (Mathiez 1927: 88–89).

„A franciák lelkét átítatni” és „érzéketlenné tenni őket az önkényuralom csapdái iránt” – sokatmondó kifejezések: azt írják le, amit egy későbbi kor „indoktrinációnak” nevezne. Az indoktrináció sokféle funkciót tölt be. Célja, hogy már bölcsőjében elszigetelje, sőt gyökereitől kiirtsa a morális-politikai kétséget és szkepticizmust. A politikai szereplőket érzéketlenné kell tennie az eltérő vélemények iránt, s ezzel kigyomlálni a veszélyes politikai igényeket, mielőtt még igényekké válhatnának. Ideális esetben egyhangú akaratot teremt a vélemények összeütközéseinek helyébe. Ezt pedig alapvetően a *lelkesedés* fontos új, és az ész szemszögéből igen kétséges erénye révén érheti el, egy olyan erény révén, amelynek többé-nem-rationális (vagy több, mint racionális) jellegét Robespierre hangsúlyosan szembeállította a szkeptikus-ironikus Diderot sokkal toleránsabb hazafiságképével.<sup>32</sup> Mindezt a *politikai autoritás szakralizálása* révén lehet elérni, amely autoritás az indoktrináció forrása és amely végül az indoktrinációs folyamat végeredményéből nyeri legitimitását.

Robespierre számára a „nép boldogsága” volt a politika legfőbb napirendi pontja, az, ami megkülönbözteti az „Erény Köztársaságát” a forradalom korábban létrehozott politikai formáitól. És anélkül, hogy Kantnak akár nevét hallotta volna, ezen a ponton is, mint oly sok más esetben, meglepő összhangban volt Immanuel Kanttal (noha természetesen csak egy átfogó nézetkülönbségen belül), aki azt

állította, hogy míg a szabadság összeforraszt, a boldogság keresése megoszt.<sup>33</sup> Robespierre a boldogság keresésének megosztó hatását többnyire az „egoizmusnak” tulajdonította. És habár készen állt arra, hogy a terror kardjával sújtsa le a gazdagok egoizmusára, sőt még arra is, hogy a szegényeket e karddal tartsa kordában, túlságosan is nagy államférfi volt ahhoz, hogy elfeledkezzék róla: az erőszak nem táplálkozhat csupán saját premisszáiból. Az államterroznak mindig szüksége van egy doktrína kötőanyagára, amely vallásos vagy kvázivallásos abban az értelemben, hogy kritikán felül áll, nemcsak a nyilvánosság előtt, de lehetőség szerint a szívekben is.

A vezető tisztviselők egyre növekvő csoportjának morális és politikai korrupszája további problémát jelentett. Az ő szemében ez nemcsak erkölcsileg volt veszedelmes jelentés, de potenciális politikai fenyegetés is, mert, helyesen, meg volt arról győződve, hogy a *nouveau riche* könnyen elfeledkezik ifjonti lelkesedéséről, hogy gyorsan kompromisszumot köthessen a restaurált monarchia ilyen vagy olyan formájával. Ha azonban valaki mizantróphoz illően az emberi természetben véli megtalálni az egoizmus és korrupció gyökereit, nem pedig abban a korlátlan hatalomban, amelyet a diktatúra rendszere maga garantált tisztviselőinek, akkor az erkölcsi tisztogatónak olyan éles felügyelői szeme kell legyen, amely a szívekbe lát, és a korrupció magvait észreveszi, mielőtt az nyilvános cselekedetekben nyilvánulna meg. A szervezett politikai paranoia légkörében nagyon nehéz eldönteni, hol végződik a „lelkesedés” és hol kezdődik a képmutatás. Teljesen nyilvánvaló, hogy Robespierre, mint minden próféta, önmagával azonosította ezt az újdonsült istenséget, és egyre növekvő mértékben vált meggyőződésévé, hogy ő igenis belelát az emberi szívekbe. Ezért őszintén hihette, hogy neki küldetése van az új kultusz bevezetésére. Azt is feltételezhette, hogy az új kultusz képessé teszi majd az erényeseket arra, akik ontológiai okokból örökös kisebbségre vannak kárhóztatva, hogy a szívekben olvassanak. Ugyanakkor, a „nagy felügyelő szem” szerepében Robespierre tudatosan manipulálta a forradalmi kormányzat apparátusát és a Konventet. A *politikai fundamentalizmus* e rendszerében a fanatizmus a cinizmussal keveredett.

A Legfőbb Lény kultusza egy hosszú folyamat betetőzése volt, amelyet Robespierre indított el szinte már a diktatúra első percében, a Konventnek és Gironde-tól való megtisztításának napjaival, és a „forradalmi kormány” módszereit nyíltan ellenzők elnyomásával. E folyamat végcélja az volt, hogy *szigorúan meghatározott erkölcsi maximákat hozzon létre a politikai berendezkedés számára, s hogy eltörölje a jó polgárt a jó embertől elválasztó határvonalat, az erkölcsi előírásokat követelőző érvényű jogi rendeletekké változtatva*. Ez pedig éppen a politikai fundamentalizmus definíciója. Másutt elemeztem (Fehér 1988a) az 1793-as (soha érvénybe nem lépett) alkotmánytervezet furcsán kevert jellegét: egyszerre volt legfőbb törvény, azaz jogi dokumentum és elkötelező eskü szemben a Terem-



tővel, azaz egy visszavonhatatlan vallási elkötelezettség *in uno actu*. Ezért, szemben Mathiez-vel és Aulard-ral, úgy vélem, hogy az új kultusz nem volt sem Robespierre ad hoc improvizációja, sem pedig egy népi mozgalom egyszerű újrakeresztelése és összefoglalása. Sokkal inkább egy hosszú távú stratégia befejező aktusa volt, mely stratégia az Alkotmányozó Nemzetgyűlés racionalizáló tendenciáival való mélységes filozófiai és politikai elégedetlenségéből született. A hegy párti alkotmány implicite fundamentalista potenciálja azonban a diktatúra tetőpontján már nem volt elég Robespierre-nek. Eltekintve attól, hogy csupán holt betű volt (lévén, hogy a forradalmi kormányzás pontosan alkotmány nélküli kormányzást jelentett), túl sok liberális kikötés került a dokumentumba, 1789 maradványai, amelyeket Robespierre a köztársaság öngyilkosságával felérőnek talált. Aulard foglalja össze, véleményem szerint helyesen, az alapvető „alkotmány-módosítást”, amelyet a Diderot-val folytatott vitából született floréali beszéddel vezetett be Robespierre. Ez a beszéd, amely a Legfőbb Lényről szóló dekretum megalapozását volt hivatva adni, nem hagy más jogot a polgárnak, mint „az erkölcsi jósághoz való jogot”, azaz egy a Legfőbb Lény és *pontifex maximusa* által szigorúan körülhatárolt viselkedési formát.<sup>34</sup> Ez 1789 liberális hagyományának eltörlésével ér föl, amennyiben nem tolerálja többé a politikai és erkölcsi viselkedés sokféleségét. Az a híres gesztus, amelyre minden történész felhívja a figyelmet (Robespierre hívei és ellenzői egyaránt), hogy a Legfőbb Lény ünnepén tűzre vetették az ateizmus szobrát, szinte az inkvizíció korának megidézése volt.

A kultusz második funkcióját csak a robespierré-i gondolat paradox jellegének megragadásával érthetjük meg. A Konvent dekretuma egyfelől, implicite, még a vallási szkepszt is perelhetővé tette. Másfelől az új istenséget prófétája nyíltan utilitárius fikcióként mutatta be. Mathiez idézi a floréali beszéd kulcsfontosságú szavait: „ha Isten létezése, a lélek halhatatlansága ábrándkép volna csupán, akkor is legszebbnek számítana az emberi szellem összes alkotásai közül... A törvényhozó szemében igazság mindaz, ami hasznos a világnak és ami jó a gyakorlatban”. S e szavakat igen jellemző módon kommentálja: „Robespierre ragaszkodott Isten eszméjéhez, *de azért tette, mert ez az eszme társadalmilag hasznos...*” (Mathiez 1927: 100–101). Az a tény, hogy legalábbis formális hasonlóság fedezhető fel Voltaire jól ismert deista cinizmusa és Robespierre deista fanatizmusa közt, nem tartozik szorosan e dolgozat kereteibe. (A hasonlóság valóban formális, mert Voltaire „Isten hasznos fikcióját” csak a tudatlan tömegeknek szánta. Robespierre viszont mindenkre rá akarta kényszeríteni.) Nem tudom itt elemezni a felvilágosodás alapos munkája nyomán drasztikusan megnyirbált ontológiai-episztemológiai alapokat sem, amelyekre a modernitásban még vallást lehet építeni. Az a kulcsfontosságú kérdés, amelyet meg kell vizsgálnunk, így hangzik: mi a Legfőbb Lény társadalmi értéke?

A Legfőbb Lény beiktatását a Legfőbb Lény és az Erény Köztársasága között létrejött szövetség ünnepének szánták, amely, némi iróniával, igen hasonlított egy kereskedelmi szerződéshez, sziklaszilárd garanciákkal az evilági partner számára. Ez a vonás, amely szinte paródiának tűnt az erkölcsi vallásosság minden hívének szemében, akik mindig is el kellett hogy fogadják az isteni igazságosság paradoxonját, nem volt teljesen szándékolatlan Robespierre részéről. Megingathatatlan apologétája, Mathiez a következő szavakkal jellemzi Robespierre álláspontját: „...Robespierre a doktrínák próbájának társadalmi hasznosságukat tartotta, és a deizmus tanait javasolta, nem annyira azért, mert igaz doktrína lett volna, hanem mert társadalmilag hasznos doktrína volt. *Az istenhit társadalmi jótéteményeit magasztalva*, oly kifejezéseket talál, melyek szépségben sem szűkölködnek” (Mathiez 1927: 96).

Ennek a fajta érvelésnek jelentős praktikus előnyei vannak. Egyfelől választ kínál az antropológiai pesszimizmus és a politikai aktivizmus Robespierre-féle kombinációjára. Ha az emberi lények, egy szent kisebbség kivételével, megválthatatlanul önzőek, az új vallás akkor és csak akkor lesz képes „szívüket erénnyel átítatni”, ha *garantálja az erényes élet jutalmát*. Másfelől, tükörszimmetriának kell fennállnia a „a jósághoz való jog egyetlen joga” (ami ténylegesen, megfellebbezhetetlen imperatívusz), és e jóság jutalmának abszolút garanciái között. Másképp a jóság zsarnoksága elviselhetetlenné válna, és Robespierre túl éleslátó gondolkodó volt ahhoz, hogy elfeledkezzék erről. Ebben az értelemben a *Legfőbb Lény a disztributív igazságosság isteneként jelent meg egy magasabb metafizikai síkon*. Robespierre el akarta kerülni a szentséggyalázó bohózatot, a speciális társadalmi garanciák és intézkedések beépítését a szövetség szövegébe. Ugyanakkor az 1793-as alkotmány egy még megoldatlan dilemmáját is meg akarta oldani: „az élethez való jog” alias a „nép boldogsága” követelményét. Beiktató beszédében ezt a problémát a mohó gazdagokkal szembeni éles polémiaiával egybekötve érintette, akiknek hangsúlyozta, nincs mitől féltetni gazdagságukat, de akiknek áldozatokat kell hozniuk.<sup>35</sup> Mivel elvetette az *enragék* javaslatát, amit később Babeuf beledolgozott az *égalité de fait* rendszerébe, más úton kellett a közvéleményt igazolnia. Ez az út a Legfőbb Lény kultuszának feltalálásával nyílt meg Robespierre előtt. A szövetség garanciáinak nem-evilági alapja van: a lélek halhatatlansága. Alkalmazásuk fő területe ugyanakkor földi létünk. Itt oszlanak szét a javak az erények hányadában, és részesedésünk az előbbiből éppannyira garantált, mint amennyire törvényszabta kötelességünk az utóbbinak megfelelni. Amit Foucault „pásztorló államnak” nevezett, itt a maga teljességében megjelenik: állam-garantálta jogok és állam-kiszabta büntetések (ez esetben egyetlen fajta büntetés) tökéletes szimmetriában állnak. Az egyetlen vesztes az erkölcsi és politikai szabadság.

A Legfőbb Lény kultuszának harmadik funkciója az volt, hogy feloldja a nagy politikai metafizikus saját, a világról alkotott látomá-

sának egy terhes belső feszültségét. Ugyanakkor olyan örökséget hagyott az utókorra, amely súlyos filozófiai és politikai konzekvenciákkal volt terhes. Egy későbbi kor nyelvén fogalmazva, amely jól megértette a robespierre-i leckét, az új kultusz bevezetése az „előtörténet végét” jelentette, az emberi nem „valódi történelmének” kezdetét. Íme saját tanúsága: „Minden megváltozott a fizika világában, s mindennek meg kell változnia az erkölcsi s politikai rendben is. A világforradalom fele már végbement: a másik felének is meg kell valósulnia...” (Mathiez 1927: 90). A „világforradalom” kifejezést persze nem szabad proto-kominterni értelemben venni. A szöveg először is önmagáért beszél: a „civilizációba” vetett dogmatikus hite szólal meg ezzel, Robespierre felfedezőket, kutatókat említ (mindenekfelett Newtont) mint a „világforradalom” fáklyavivőit. Ami még fontosabb, Robespierre köztudottan elvakult nacionalista volt, aki egész nemzeteket megvetéssel sújtott (mindenekelőtt a brit nemzetet) mint amelyeket talán reménytelenül megrontottak már a képmutató intézmények: ugyanakkor bevallottan ellensége volt a Gironde „forradalmi kereszteshadjárataának”. Figyelmeztetése a Gironde elvakultan háborús stratégiája idején, hogy a népek ellenségesen fogadják a felfegyverzett felszabadítókat, igazán profetikus volt. Gondolkodásának nacionalista rétege azonban nagyon súlyos problémák elé állította az államférfit, aki egy univerzalista korszak hajnalán élt. Nem úgy mint Cromwell, akit megvetett és akinek árnyától szüntelen rettegett, Robespierre nem volt képes hazai ügyként kezelni nemzetének forradalmát. Úgy tűnt, új politikai vallása erre is megadja a választ. Franciaország, a Legfőbb Lény kultuszán alapuló Erény Köztársaságának hona, úgy jelent meg most már látomásában, mint a kiválasztottak országa, mint örök példakép. Ha egyszer felmutatták a nagy példát, pusztán a többi nép erényén és intelligenciáján áll követni ezt. A nemzeti büszkeség és az univerzális igények egyetlen csapással kielégítették:

„Mintha a francia nép kétezer esztendővel megelőzte volna az emberi nem többi részét: kísértésbe esünk, hogy a franciát más emberfajtaának tekintsük, mint a többi... igen, ez az általunk lakott gyönyörűsége föld, melyet a természet előszeretettel dédelget, arra való, hogy a szabadság és a boldogság színhelye legyen: s e büszke, érzékeny lelkű nép valóban a dicsőségre és az erényre született. Ó, hazám! ha a sors végzéséből távoli, idegen országban születtem volna, szüntelen könnyöggel ostromolnám az eget, hogy virágoztasson fel: megindul könnyeket hullatnék harcaid és erényeid elbeszélése hallatán: lelkem figyelmesen és nyugtalan hévvel követné dicsőséges forradalmad minden eseményét: s irigyelném polgáraid sorsát, irigyelném képviselőid tetteit...” (Mathiez 1927: 97–98).

A nagy politikai találmányok, tekintet nélkül arra, vajon üdvös vagy végzetes következményekkel járnak-e, mindig sokrétűek és számos új utat nyitnak meg. Ez áll a Legfőbb Lény kultuszára is, amely, végső funkcióját tekintve, úgy tűnt, kiutat kínál a forradalom valláspolitiká-

jának még egy fájdalmas dilemmájából. A forradalmárok első hulláma elvetette a gondolatot, hogy a katolicizmust nemzeti vallásnak tegyék meg, többek közt azért, mert önmagában a „nemzeti vallás” fogalma a többi felekezetet, főként a protestánsokat és a zsidókat, meghagyta volna ugyanabban a függőségben, sőt üldöztetésben, amelytől addig szenvedtek. A racionalizálók kudarcából a felvilágosodás racionalizmusának bármilyen nagy átalakítása következett is a jakobinus észjárás szerint, bármilyen radikális volt is Robespierre kritikája a politikai észt illetően, egyetlen jakobinus vezető sem akart visszatérni a régi rend szektás politikájához. A vallási forradalom kigondolói továbbá a Plaine vezetőinek félelmeit is el akarták csitítani a Konventben (akik között Durand de Maillane, a régi egyház hatalmának lerombolásában nagy szerepet játszó veterán, rendkívül befolyásos volt és akinek állítólag kulcsszerepe volt Thermidor előkészítésében) arra vonatkozóan, hogy az új kultusz a régihez való leplezett visszatérés. Végezetül, megfelelően az Erény Köztársaságába és új politikai istenségébe szorult univerzalista hajlamnak, a mindent átfogó nacionalizmus mellett az új kultusznak felekezetek fölött állónak is kellett lennie. Ez a felekezetek fölötti jelleg Marie-Joseph Chénier a nagy ceremónia alkalmából előadott himnuszában kerekén, habár túlzottan didaktikus formában kifejezést nyert: „Népek, királyok, a városok és a vidék, Luther, Kálvin, és Izrael gyermekeinek istene. Te, akit a tűzimádó imád, a hegyek mélyén az égberekséget szólítva, tekints le ránk! Itt, mindent átfogó pillantásod alatt összegyűltek a francia birodalom fiai és megtartói”.<sup>36</sup>

#### 4. EPILOGUS.

##### VANNAK-E HATÁRAI A POLITIKUM SZEKULARIZÁLÁSÁNAK?

A Legfőbb Lény kultuszát örökre maguk alá temették Thermidor romjai. A francia forradalom európai szemlélőinek, barátoknak és ellenségeknek egyaránt, éppen elég feladat volt e kolosszális hagyomány más aspektusainak értelmezése. Ez az önmérséklet annál is inkább helyénvalónak tűnt, mivel „az államfilozófia nagy tanára”, ahogy Hegel jellemezte Napóleont, ezúttal kioldozta a gordiuszi csomót, ahelyett, hogy kettévágta volna. A probléma példaszerű megoldását, azaz az állam és az egyház szétválasztását először a napóleoni konkordátum vezette be. A francia forradalom azonban csaknem egy évszázad hosszan nem tudta magát sem ráerőltetni Európára, sem konszolidálódni a hazai színen, sőt számos kiváló kommentár szerint még hosszú ideig azután sem. Ezért sok teljesítetlen ígérete között a szekularizációra vonatkozó is örökösen prolongált remény maradt Európa nagy részén. Önmagában ez a körülmény is egyszer s mindenkorra elavulttá tette az álmodozást, floréali módi szerint, a „vallási forradalomról”.

Volt azonban egyetlen olyan megfigyelő, akinek profétikus szemében, amit egyszer történetileg elértek, az nem ment többé veszendőbe: a fiatal Karl Marx. Marx saját különös ifjúi olvasatában<sup>37</sup> Napóleont Robespierre örökösének tekintette, abban az értelemben, hogy ő végezte be a társadalom fölött gyakorolt állami terror művét. Az állam és az egyház szétválasztása (amelyet a fiatal Marx nyilván úgy értelmezett, hogy az utóbbi ezzel erősen alávetett helyzetbe kerül) részét képezte ennek a történelmi nagytakarításnak. Egyszer elérték, és ettől fogva újra meg újra lemásolják majd, míg a francia forradalom művének végső győzelme nem lesz az egyetemleges tényállás.

E megingathatatlan meggyőződés nevében az ifjú Marx határozottan félresöpörte az egész vitát, amely számára reménytelenül elavult volt, hogy vajon a vallási felekezetek a (keresztény) államon belül keressék-e és attól várhatják-e emancipációjukat, kérelmekkel ostromolva az államot, hogy ne legyen többé keresztény, vagy éppen fordítva, először magukat kell-e emancipálniuk saját vallásuktól. Ő a vitát új, filozófiai és politikai szintre emelte, ahonnan nézve a Legfőbb Lény kultuszának emléke, ha ugyan Marx valaha is szentelt ennek az ügynek valamiske figyelmet, olyan fényben jelenhetett meg, mint a civilizáció előtti Európa történetének egy darabkája. A következőket írta *A zsidókérdésről*ben:

„Az állam a maga formájában, a lényegének megfelelő sajátos módon, mint állam, úgy emancipálja magát a vallás alól, hogy az államvallás alól emancipálja magát, vagyis úgy, hogy az állam mint állam semmilyen vallást nem vall, hogy az állam, ellenkezőleg, államnak vallja magát. A politikai emancipáció nem a végigvitt, az ellentmondás nélküli módja a vallási emancipációnak, mert a politikai emancipáció nem a végigvitt, az ellentmondás nélküli módja az emberi emancipációnak. A politikai emancipáció határa nyomban megmutatkozik abban, hogy az állam megszabadulhat egy korláttól anélkül, hogy az ember valóban szabad lenne tőle, hogy az állam szabad állam lehet anélkül, hogy az ember szabad ember lenne. (...) (Az) államnak, nevezetesen a szabad államnak, a valláshoz való viszonya elvégre csak az államot alkotó embereknek a valláshoz való viszonya. (...) az ember kerülő úton, *egy közegen, habár szükségszerű közegen keresztül* szabadítja fel magát (...) az ember még akkor sem szabadul meg vallási megkötöttségétől, ha az állam közvetítésével ateistának kiáltja ki magát, azaz, ha az államot ateistának kiáltja ki – éppen azért, mert csak kerülő úton, mert csak *egy közegen keresztül ismeri el önmagát*” (Marx 1977: 44–45). (Az én kiemelésem. – F. F.)

Nem tárgyalhatjuk itt az „emberi emancipáció”, mint a „politikai emancipáció” helyettesítésére és meghaladására kidolgozott stratégia marxai perspektíváit. Azok számára, akik elfogadják, a politikum szekularizálásának és ezzel a Legfőbb Lény történetének dilemmája megszűnik létezni. Azok pedig, akik elvetik a marxai dilemmát, hogy az állam „valami más”, „idegen médium” marad még a politikai emancipáció után is, valami, aminek „az őt alkotó embereken kereszt-

tül köze van a valláshoz” (mert ezek nem képesek megbirkózni idegenségével), Robespierere vallási forradalmában csak a fanatizmus hosszú krónikájának egy fejezetét fogják látni. A probléma azok számára jelent problémát, akik nem érthetnek egyet a marxi perspektívával, de elismerik az általa megfogalmazott dilemma tartós relevanciáját.

A dilemmát a következőképpen foglalhatjuk össze. Marx kulcspremisszáját, az állam eltűnését mint általános megoldást nem képviselte az elmúlt százötven év egyetlen releváns politikai szereplője sem, és nem valószínű, hogy valaha is fogja. Míg az államot egyre növekvő mértékben használják fel politikai emancipációnk fontos eszközeként (ez legalábbis része a demokrácia modern elképzelésének), az állam idegenségét mindig is érzékelték, gyakran mint fenyegetést magára a demokráciára nézve. Ugyanakkor, bárhogyan vélekedtek is a különböző szereplők a magántulajdon megszüntetéséről, két tanulságot az utóbbi hozzávetőleg ötven évből mindazok levontak, akik szembe kívánnak nézni a realitásokkal. Először is, elég nyilvánvaló ma már, hogy a magántulajdon megszüntetésének legalábbis egy bizonyos formája rémálomszerűen megnöveli az állam idegenségét, és hogy hirdetett ateizmusának maszkja alól új, barbár vallás bukkan elő. A magántulajdonnak egy olyan megszüntetéséről vagy átformálásáról, amely másfajta eredménnyel járna, nincsenek világos elképzelések, csak remények vagy sejtések. A modernitásnak ez az alapvető élménye túllépett azon, amit Marx, némi megvetéssel, „politikai emancipációnak” nevezett, nem feltétlenül emberi emancipáció formájában, de legalábbis potenciálisan, együtt járva nehezen kiharcolt szabadságaink elvesztésével. Másodszor is, a realista megfigyelő számára nyilvánvalóvá vált, hogy a tulajdon kérdésén túl még sok más, nem kevésbé fontos tényező is hozzájárul a politikailag szabad állam meg-megújuló idegenségéhez.

De éppen az, hogy Marxot megcáfolta a történelem, mutatja a marxi dilemma érvényét. A politikai emancipáció tárgyiasult eredményének tartós „idegensége” újra meg újra úgy jelenik meg, mint a politikum szekularizálásának korlátja. Amikor megfelelően nagy számú ember nem tud már megbirkózni a maguk teremtetten műtermék, a szabad politikai állam „idegenségével”, és ez több oknál fogva is lehetséges, gyakran menekülnek abba, amit Marx „az állam a valláshoz való viszonyításának” nevezett, vagyis a *politikum szakralizálásába*. Századunk, amely hemzseg a „megváltó politika” jobboldali és baloldali változataitól, szinte e tendenciák kézikönyve. Mind arról tanúskodnak, hogy a felvilágosodás nagy reménye: a politikum *abszolút* szekularizálása nagyon komoly korlátokkal találja magát szemben. De ezek egyike sem bizonyítja azt, hogy maga a törekvés hiábavaló. Carl Schmitt ugyanis, talán szándékosan, eltorzítja az előttünk álló valódi problémát, amikor a „népszuverenitást” vizsgálva, szellemeskedve megjegyzi, hogy minden politikai fogalmunk a

teológiából eredeztethető.<sup>38</sup> (Mégkérddezhetnénk erre Marxszal: és honnan erednek teológiai fogalmaink?)

A valódi dilemma az, amelyet, ha meg nem is oldott, Marx fogalmazott meg. Állandóan teremtik a „szabadság politikai műtermékeit”. S a teremtés minden időszakában nagy reményeket helyezünk alkotásunkba, abban a hitben, hogy végre elértük a tökéletes emberi önmegvalósítás államát, és így a politikum szekularizálásának utolsó stádiumát. S minden egyes kísérletet másnaposság követ, a csalódás saját művünkben és egy többé-kevésbé emfatikus és „leke-sült” menekülés a politikum szakralizálásába. E sorok írója számára e dilemma megoldása magától értetődően az a nem egyszerű kombináció, hogy egyfelől makacsul ragaszkodunk a politikai szekularizációhoz (a tudatos önalkotáshoz, vagyis politikai műveink „autonó-miájának megteremtéséhez”), megpróbáljuk ezt minél szélesebben kiterjeszteni, és ugyanakkor visszafogjuk az efféle erőfeszítésekbe vetett túlzó reményeket. Ezért beszéltük itt el újra a politikai szekularizáció és re-szekularizáció példaszzerű modern elbeszélését, a Legfőbb Lény történetét.

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> A republikánus történet klasszikus verziója Michelet-nél, a történetírás e Victor Hugójánál található. Michelet távolról sem kezeli kritikátlanul az Alkotmányozó Nemzetgyűlés egyházpolitikáját. Úgy jellemzi a polgári alkotmányt, mint „hamis és gyenge teljesítményt” (Michelet 1978, I: 308). Továbbá hajlandó elismerni a nagyságot a barrikád másik oldalán is. Mégis, *Schicksalstragödie*-t ír, amely a hősök manicheus felsorakoztatását követeli meg. Ez legszembetűnőbben a Vendée-ről szóló fejezetben nyilvánul meg. Hamel, a történetírás példaszzerű robespierré-istája sokkal kevésbé nagyvonalú bálványa ellenfeleivel szemben.

<sup>2</sup> Lásd Jaurès 1969. I. kötet, *La Constituante*, különösen az egyház földjeinek konfiskálásáról és a polgári alkotmányról szóló fejezetek.

<sup>3</sup> Jó példái ennek McManners 1969. és Tackett 1986. Nincs egyfelől Jaurès, másfelől McManners és Tackett közt semmiféle ideológiai rokonság, csak annak révén tartoznak egy csoportba, hogy egyformán atomisztikus olvasatát adják a forradalom egyházpolitikájának, amely, mindhármuk szerint, tartalmazott néhány értelmes gondolatot. Ugyanakkor, a forradalmárok óriási hibákat és igazságtalanságokat követtek el. Az egyház és a forradalom konfliktusának holisztikus elbeszélése egyetlen krónikában sem lelhető fel.

<sup>4</sup> A *Le cercle social*-t érdekesen mutatja be Hans Maier 130–137.

<sup>5</sup> Valójában Quinet nyíltan megmondta (1984: 173.), hogy nem protestáns, és hogy azt sem hiszi, hogy Franciaország protestánssá válik vagy azzá kellene válnia. Egy jeles kortárs kommentátor azonban, Novalis, valóban kísérletet tett arra, hogy a forradalom radikális csúcspontját a protestantizmussal hozza kapcsolatba. Ellenséges tekintete áthatolt az események felszínén, és mögöttük meglátta azt, amit a későbbi elemzők, az iraitári viták hevében, nem vettek észre – a „vallási forradalom” Robespierre-féle kísérletének központi jelentőségét: „Soll die Revolution die französische bleiben, wie die Reformation die lutherische war? Soll der Protestantismus abermals widernatürlicherweise als revolutionäre Regierung fixiert werden? ... Historisch merkwürdig bleibt der Versuch jener grossen eisernen Maske, die unter

dem Namen Robespierre in der Religion den Mittelpunkt und die Kraft der Republik suchte" (Novalis 1961: 47). (Az én kiemelésem. – F. F.)

- <sup>6</sup> Alapvető egyetértéssel, de némi tartózkodással idézem ezt a megjegyzését: „Theoretisch konnte sich die Leidenschaft nach Einheit (zwischen Kirche und Revolution, F. F.) in einer doppelten Gestalt verwirklichen: als demokratische Theokratie – oder als demokratischer Cäsaropapismus. Nach Lage der Dinge aber bestanden für die erste Möglichkeit nur geringe Aussichten.” Maier, természetesen, itt nem Quinet-vel vitatkozik, hanem azzal, amit ő a *Le cercle social* illúziójának tekint. A rokonság azonban Quinet és a *Le cercle social* szemlélete közt nyilvánvaló. Az olyan kifejezések, mint a „demokratischer Cäsarismus” vagy a „demokratischer Cäsaropapismus”, teljesen értelmesek és következtetések, amennyiben az ember elfogadja Talmon álláspontját (lásd Talmon 1952: 21 skk).
- <sup>7</sup> Ennek a vitának legfőbb dokumentumai a következők: Aulard (1904, 1927) és Mathiez híres tanulmánya a Legfőbb Lény kultuszáról a *The Fall of Robespierre and Other Essays* kötetben (1927). Lásd még Mathiez 1931–1932, I és 1904.
- <sup>8</sup> A legfontosabb modern kutatások a forradalom rituáléiról és szertartásairól: Ozouf 1976 és Starobinski 1973.
- <sup>9</sup> A történeti szociológia paradigmatis műve a forradalom és egyház konfliktusát illetően: Tilly 1964. Ezután a hatalmas kutatás után nem lehet többé tagadni, hogy a vendée-i lázadás igen összetett mozgalom volt. De ez sem győz meg annak a tézisnek igazságáról, amely megkérdőjelezi a vallási ügy központi jelentőségét a mozgalomban, és szerepét egy „független változó” szerepére csökkenti. Ez a tézis csak akkor tartható, ha az elemző olyan „metapozíciót” biztosít magának, amelyből a szereplők explicite kijelentette alapvető szándékát mint ideológiát vagy önáltatást el tudja vetni. Egy ilyen pozíció azonban hermeneutikailag lehetetlen.
- <sup>10</sup> Az érdeklődés újabb keletű hiányának jó példáját adja Furet–Ozouf 1988 *Dekrisztianizáció* fejezete. Habár a szerkesztőket, a forradalom történetének vezető szellemi tekintélyeit általában az erős elkötelezettség jellemzi, ebben a nézetem szerint alapvető fontosságú tárgyban még az ő polemikus szellemük is lankadni látszik.
- <sup>11</sup> Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a szerző, minden tanultsága mellett, amelynek sokat köszönhetek, sem vizsgálja meg komolyabban a „racionalizálás” terminus jelentését. Ezért a kifejezést kiemelő idézőjelek inkább Tackett zavarodottságát jelzik, mint a terminus lehetséges jelentéseinek és a problémára való alkalmazhatóságainak figyelembevételét.
- <sup>12</sup> Az egyház bonyolult helyzetét a forradalom előestéjén kiválóan bemutatja Luis S. Greenbaum nem nagyratörő, de fontos könyve (1970).
- <sup>13</sup> A királyi hatalom érvét, amelyet inkább megfélemlítésre használtak, mint akciótervként, Greenbaum közli (1970: 83, 88). A forradalom híveinek érvét Maier foglalja össze tömören: „Die Revolutionäre konnten sich darauf berufen, dass sie nur eine alte, in der französischen Geschichte tief verwurzelte Tradition fortführten. In der Tat hatten auch die sehr Cristlichen Könige von jeher grosszügig in die inneren Angelegenheiten der Kirche eingegriffen, und seit dem Konkordat von 1516 war die gallikanische Kirche immer mehr zu ihrem Instrument geworden. Die *Constituante* schien, als sie der Kirche ihre Rechtsform vorschrieb, nur die letzten Folgerungen aus einem Werk zu ziehen, das von den Königen und ihren Raten begonnen war” (Maier 106).
- <sup>14</sup> A *l'appel comme d'abus* problémájával sokan foglalkoztak. E jogi terminus jelentésének és funkciójának jó leírását adja Genestal 1951.
- <sup>15</sup> A forradalomnak valójában meglehetősen különös szakértői gárdája volt az egyház ügyében, amelynek tagjai a legkevésbé sem voltak abban a helyzetben, hogy hívők és megfontoltak maradjanak. Erősen hajlottak a harcos állásfoglalásra egyházellenes elkötelezettségük következtében, amelyet a múltból hoztak magukkal, akár hivatásuk révén, akár mint üldözött szekták vagy felekezetek tagjai, akár



a maguk választotta életmód velejárójaként. Ezt a sajátosságot a szakirodalom mindig is hangsúlyozta. Már Michelet (1978, 1: 311) felhívta a figyelmet Camus janzenista meggyőződésére, de la Gorce azt állította, hogy Barnave-nak az egyházi vagyon konfiskálásában betöltött kiemelkedő szerepét, azt, hogy ennek egyik első szószólója volt, protestantizmusa motiválta (de la Gorce 1919: vol. 1. 142–143.); mind de la Gorce (1919, 1: 201), mind Tackett (1986: 17) megjegyzik, hogy Durand de Maillane, a kánonjog szakértője, továbbá Treilhard, mindketten az Alkotmányozó Nemzetgyűlés Egyházi Bizottságának vezető tagjai, a *légiste*-ek, az udvar vagy a parlament jogi szakértői, az egyház e hagyományos ellenfelei régi hagyományának megtestesítői voltak. Hogy a nyíltan libertinus Mirabeau és a hitehagyott Talleyrand milyen szerepet játszottak, az közsímt. E tagadhatatlan tényeket én mégsem tudom úgy tekinteni, mint amelyek abszolút alapot szolgáltatnak a forradalmi politika elítéléséhez. Nem az előítéleteik okozták a bajt, hanem különleges észjárásuk.

<sup>16</sup> Az egyház általam adott leírása, mind ami „parlamentarizmusát” és jól megszervezett bürokráciáját, mind ami belső problémáit illeti, Greenbaum idézett művén alapszik (lásd 1970: 2, 3, 26, 27, 38, 58, 59).

<sup>17</sup> Az egyház polgári alkotmányának szinte ugyanez a leírása, bár másképpen jellemezve, található Tackettnél (1986: 8–16) és de la Gorce-nál (1919, 1: 197–199).

<sup>18</sup> Tackett, a *cahiers de doléances* egyházzal kapcsolatos ügyeinek legjobb ismerője, rendkívül tanulságos statisztikai kimutatást készített a harmadik rend 202 *cahiers*-je alapján (Tackett 1986: 13). E reprezentatív kimutatásból világosan kiderül, hogy amit a harmadik rend tagjai legjobban fájaltak a papsággal kapcsolatban, az az egyházi adók ügye volt (47%-uk követelte teljes vagy részleges eltörlésüket; továbbá arra való igény, hogy az egyház földjeinek legalább egy részét elvegyék (27%); a *casuel* eltörlésének igénye (47%); az egyházon belüli szociális mobilitás igénye, azaz az egyházi posztok megnyitása a tehetségesek előtt (44%); az a követelés, hogy a prelátusok tegyenek eleget „társadalmi funkciójuknak” (40%). Ez valóban erős támogatást jelentett a reform művének, de nem bátorított extrém radikalizmusra. E probléma megvizsgálásakor nem hagyhatjuk figyelmen kívül H. Sée, kitűnő történész metodológiai intését a papság *cahier*-jeinek „forrásértékét” illetően (Sée 1910).

<sup>19</sup> A kijelentés a következőképpen hangzik: „Nous sommes une Convention nationale; nous avons assurément le pouvoir de changer la religion; mais nous ne le ferons pas...”, idézi Michelet (1978, 1: 311).

<sup>20</sup> Tackett könyve az eskükhöz vezető folyamatról és az eskü következményeiről oly részletes leírást ad, amelynél jobb aligha készülhet.

<sup>21</sup> Annak az epizódnak legrészletesebb leírása, amelynek során Dom Gerle naivan azt javasolta az Alkotmányozó Nemzetgyűlésben, hogy nyilvánítsák a katolicizmust nemzeti vallásnak, de la Gorce-nál található (1919, 1: 159–162).

<sup>22</sup> A „népszuverenitás” kérdését lásd Erdmann 1949.

<sup>23</sup> Arendt megjegyzése az *On Revolution*-ban található (1991).

<sup>24</sup> Legutóbb Antony Judt elemezte a katolikus szavazatok változását (1986: 274–278).

<sup>25</sup> Treilhard szavait de la Gorce idézi (1919, 1: 224).

<sup>26</sup> Íme Robespierre saját szavai: „Főlősleges megjegyezmem, hogy nem akarok itt vitába szállni külön egyetlen filozófiai nézettel sem... Az ateizmust csupán nemzeti eszmeként kell vizsgálnunk, mely kapcsolatban áll a Köztársaság elleni összeesküvés rendszerével. Ugyan! Mit számít nektek, törvényhozóknak az a sokféle feltevés, amellyel a filozófusok a természet jelenségeit magyarázzák? ...nektek egyáltalán nem teológusként vagy metafizikusként kell szembenéznetek velük. A törvényhozó szemében igazság mindaz, ami hasznos a világnak és ami jó a gyakorlatban”, idézi Mathiez, „The Cult of the Supreme Being” című tanulmá-

nyában, a *The Fall of Robespierre* kötetben (1927: 100–101), a magyar szöveg Nagy Géza fordítása. Maximilien Robespierre: *Elveim kifejtése* című kötetben. Budapest: Gondolat 1988. 455. o.

- <sup>27</sup> Lukács Györgynek Büchner „Danton halálá”-ról írott tanulmánya a következő, Marx egy megfigyelésének inspirációjára született gondolaton alapul. A Danton és Robespierre közti végzetes konfliktus filozófiai magva eszerint a *tizenyolcadik századi arisztokratikus materializmus és ateizmus összecsapása* lett volna a „plebejus” idealizálással és moralizálással, amely összekapcsolódik a terrorral (lásd Lukács 1968). Meglepő módon, annak ellenére, hogy félreértette Robespierre ellenséges érzékenységet az ateista modern típusával szemben, amely veszedelmesebb volt a köztársaságra nézve, mint 18. századi elődei, Lukács mindkét típus transzcendálását részesítette előnyben, mint az emancipáció előfeltételét, s nem idealizálta egyoldalúan Robespierre-t.
- <sup>28</sup> Jellegzetes, félig poétikus, félig tudományos stílusában Michelet leírja e csoport ellenséges zugolódását a Legfőbb Lény beiktatásának szertartása alatt, amely e volterriánusok számára vagy az ódivatú „fanaticizmusba” való visszahullás jele volt, vagy pusztá bohózat (lásd Michelet 1978, 2: 802–804).
- <sup>29</sup> Robespierre kirohanását Diderot ellen Aulard idézi (1904: 273).
- <sup>30</sup> Lásd Payan rendkívül érdekes értelmezését Aulard-nál (1904: 282–288). A megfagyott forradalomban én Payant az utolsó korszakát élő robespierrizmus *enfant terrible*-jének neveztem. Nem valószínű, hogy sok mindent meg fogunk még tudni róla, tekintve rövid életét, és késői felemelkedését a vezető posztra. Payan azonban nyilvánvalóan Saint-Just vetélytársa volt, mint „második ember”, gátlástalan és szofisztikált (vagy szofisztikus) képességével arra, hogy „dialektikusan” értelmezze a Mestert, és hogy olyan rejtett implikációkat fedjen fel, amelyeket a Mester nem akart kibontani.
- <sup>31</sup> François Furet alapvető művében, a *Thinking the French Revolution*-ban mindenhol hangsúlyozta, legutóbb pedig egy, a New York University-n 1988. október 12-én tartott szemináriumán ismét kiemelte ezt az új attitűdöt, amelyet, jogosan, ő nemcsak a jakobinusoknak, hanem a forradalom egészének tulajdonít. Nyilvánvaló kétértelműség rejlik ebben az attitűdben. Egyfelől, „haladást” jelent abban az értelemben, hogy a társadalmi világ nem úgy jelenik meg többé, mint „a természet rendje”, amely nem hozzáférhető semmiféle emberi manipuláció számára. Másfelől, az emberi világ könnyedén válhat teljesen manipulálhatóvá, ha úgy kezelik, mint „műterméket”.
- <sup>32</sup> Robespierre Diderot-ellenes álláspontját lásd fentebb (Mathiez 1927: 48).
- <sup>33</sup> A szabadság és boldogság (vagy inkább: szabadság versus boldogság) problémáját legutóbb Heller Ágnes vizsgálta *Freedom and Happiness in Kant's Political Philosophy* c. tanulmányában.
- <sup>34</sup> A szokásosan éles robespierré-i megfogalmazást, újra a Diderot elleni polémiaiban, Aulard idézi (1904: 273).
- <sup>35</sup> Ennek a problémának az elemzését lásd Fehér 1988a.
- <sup>36</sup> Idézi Mathiez 1927: 111. (a magyar fordítás Robespierre: *Elveim kifejtése* című kötetben. Id. kiad. 455. o.).
- <sup>37</sup> A (különbösen a fiatal) Marx viszonyának problémáját a francia forradalomhoz F. Furet elemzi fontos könyvében, a *Marx et la Révolution Française*-ben. Lásd még saját recenziómat a könyvről (Fehér 1988b).
- <sup>38</sup> A kijelentés a következőképpen hangzik: „A modern államelmélet minden jelentős fogalma szekularizált teológiai fogalom” (Schmitt 1985: 36).

## HIVATKOZÁSOK

- Arendt, Hannah 1991. *A forradalomról*. Budapest: Európa Könyvkiadó
- Aulard, A. 1904. *Le Culte de la Raison et le culte de L'Être Suprême (1793–1794). Essais Historiques*. Párizs: Félix Alcan
- Aulard, A. 1927. *Christianity and the French Revolution*. (Ford. Lady Frazer.) Roston: Little, Brown and Company
- Barruel, Augustin' de 1974. *Memoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*. J. Walker fordításában, Scholars' Facsimiles and Reprints, Dalmat, N.Y.
- Erdmann, K. D. 1949. *Volkssouverenität und Kirche. Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich von den Generalständen bis zum Schisma*. Köln
- Fehér Ferenc 1988a. *A megfagyott forradalom (Értekezés a jakobinizmusról)*. Cambridge: Cambridge University Press
- 1988b *The Sphinx of the Revolution*. Review, Fernand Braudel Center, SUNY-Bringhamton, (XI) 1 (Winter), 69–93.
- Furet, François 1986. *Marx et la Révolution Française*. Párizs: Flammarion
- Furet, François–Mona Ozouf 1988. *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*. Párizs: Flammarion
- Genestal, R. 1951. *Les origines de l'appel comme d'abus*. Párizs
- Gorce, Pierre de la 1919. *Histoire Religieuse de la Révolution Française*. Párizs: Librairie Plon
- Greenbaum, Luis S. 1970. *Talleyrand, Statesman-Priest; the Agent-General of the Clergy and the Church of France at the End of the Old Regime*. Washington: Catholic University of America Press
- Jaurès, Jean 1969. *Histoire socialiste de la Révolution Française*. Kiadta A. Soboul. Párizs: Édition Sociales
- Judt, Antony 1986. *Le Marxisme et la gauche française*. Párizs: Hachette
- Kantorowicz, E. 1957. *The King's Two Bodies*. Princeton: Princeton University Press
- Lukács György 1968. *Deutsche Realisten, Gesammelte Werke*, vol. VI. Neuwied/Berlin.(Magyarul: *Német realisták*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó 1955, 54–72.)
- Maier, Hans *Revolution und Kirche – Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (1789–1901)*. Freiburg in Breisgau: Verlag Rombach
- Marx, K. 1977. On the Jewish Question. In: *Karl Marx, Selected Writings* (szerk. David McLellan). Oxford: Oxford University Press. (Magyarul: *MEM I. kötet*, Budapest 1957.)
- Mathiez, A. 1904. *L'origine des cultes révolutionnaires*. Párizs
- 1927. *The Fall of Robespierre and Other Essays*. New York: Alfred A. Knopf
- 1931–1932. *L'Eglise et la Révolution Française*. *Revue de Cours et Conférences*, Párizs, 33. I.
- McManners, John 1969. *The French Revolution and the Church*. New York: Evanston, Harper and Row
- Michelet, Jules 1978. *Histoire de la Révolution Française*. Párizs: Robert Laffont
- Novalis 1961. *Die Christenheit oder Europa*. In: *Novalis Werke*. (szerk. Ernesto Grassi) Rohwolts Klassiker. München
- Ozouf, Mona 1976. *La fête révolutionnaire, 1789–1799*. Párizs: Gallimard
- Quinet, Edgar 1984. *Le Christianisme et la Révolution Française*. Párizs: Fayard
- Schmitt, Carl 1985. *Political Theology*. George Schwab fordításában és bevezetőjével, Cambridge MA és London: The MIT Press
- Sée, H. 1910. *La rédaction et la valeur des cahiers de paroisse*. *Revue Historique*, 103, 296–306.

- Staël-Holstein, Anne Louis Germaine 1979. *Des Circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*. Genf: Droz
- Starobinski, Jean 1973. 1789. *Les emblèmes de la raison*. Párizs: Flammarion
- Tackett, Timothy 1986. *Religion, Revolution and Regional Cultures in Eighteenth-Century France (The Ecclesiastical Oath of 1771)*. Princeton: Princeton University Press
- Talmon, J. L. 1952. *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker and Warburg
- Tilly, Charles 1964. *The Vendée*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press

KISS BALÁZS

## Michel Foucault hatalomfelfogásáról

Látszólag könnyű dolgunk van, amikor arra a kérdésre keressük a választ, vajon mi is a státusa Michel Foucault életművében a hatalomnak. Foucault ugyanis gyakorta mintegy összefoglalta összes addig keletkezett írását, így időről időre kitért például a hatalomnak a munkáiban betöltött szerepére is. Ez a könnyebbség azonban tényleg csak látszólagos, mert eme összefoglalások alkalmával Foucault kevéssé törődött azzal, vajon régebbi műveiben mire is esett valójában a hangsúly, ehelyett sokkal inkább az újraértékelések idején éppen vizsgált téma szempontjait érvényesítette, aminek következtében régi írásai saját maga számára is átértelmeződtek.

Külön további nehézségnek mondható, hogy a hatalomról írott rövidebb, velős munkák – részben a dolog természetéből következően – általában sokkal szárazabbak, mint a hatalom egy-egy szférában való működéséről szóló nagy könyvek. A részletelemzések izgalmas, néha egyenesen megrázó hatása teljesen hiányzik a tisztán teoretikus igényű tanulmányokból, ráadásul a Foucault-i gondolkodás sajátjaként is megjelölhető az, hogy – szemben más szerzőkkel – ő a teoretizálás jó részét tényleg utólag végzi el. Nem az történik tehát, hogy előbb megvan az alapelmélet, melynek az adatolását, illusztrálását végzik el utóbb az egyes empirikusabb könyvek, hanem minden egyes könyv, mely megírásakor egy bizonyos elméleti hipotézis adatolásaként fogható fel, utóbb átértelmeződik és részévé válik egy újabb, szélesebb paradigmának. Ilyen értelemben tehát Foucault maga sem tesz mást, mint későbbi írásaiban értelmezi saját korábbi, empirikusabbnak mondható munkáit, mintegy fölfedezi, hogy miről is volt azokban szándéktalanul szó. Ebből adódóan azok a hatalomkonceptiók, melyek az egyes teoretikus tanulmányokban olvashatók, csupán egy-egy olvasatnak tekinthetők, melyek mellett más olvasatok is lehetségesek, s eme más olvasatok nem okvetlenül esnek sokkal távolabb a

„Foucault-i hatalomfelfogás”-tól, mint magának Foucault-nak az olvasatai. Foucault önértelmezése is tehát csak egy a Foucault-értelmezések közül.

A hatalom problémája az újraértelmezésekben sajátos felértékelődésen, majd hanyatláson ment át. Bár a korai írásokban, tulajdonképpen az 1975-ös *Börtön-könyvig*<sup>1</sup> a hatalom kérdése nemigen merül fel, egy 1977-es interjúban<sup>2</sup> a szerző mégis úgy emlékszik vissza egész addigi tevékenységére, mintha mással sem foglalkozott volna, mint a hatalommal, mely furcsaság mögött az a tény áll, hogy Foucault számára szinte az egész hetvenes évtizedet a hatalomról való gondolkodás tölti ki. Ugyanakkor a nyolcvanas évek elejének összefoglaló szándékú írásai<sup>3</sup> és interjúi szerint tulajdonképpen sohasem a hatalom érdekelte őt igazán, hanem a szubjektummá válás. A halála előtti utolsó művek<sup>4</sup> korszakolását és ténamegjelöléseit azután újabb átértékelés jellemzi, melyben már nem is a szubjektum a legfontosabb, sőt említésre sem kerül olyan téma, mely a legfontosabb lett volna. A hatalom is besorolódik a tapasztalat tengelyei közé.

Részint eme önértelmezés okán, részint pedig azért, mert az életmű tényleg a Foucault-i korszakolást látszik követni, a Foucault-i hatalomfogalom megértésére törekedve leginkább a *Surveiller et punir*-re és a *La volonté de savoir*-ra érdemes koncentrálnunk, de nem mehetünk el említés nélkül egy-két kisebb írás mellett sem. Ebből persze az következik, hogy dolgozatunk döntően a hetvenes évek közepének hatalomfelfogását rekonstruálja, minthogy azonban ez mondható a legkidolgozottabbnak, és a kommentárirodalom is leginkább ezzel foglalkozik, ezért eme leragadás talán menthető.<sup>5</sup>

## A HATALOM ELŐTT

Igazából tehát az 1975-ös *Börtön-könyvig* nemigen játszik meghatározó szerepet Michel Foucault munkáiban a hatalom fogalma, illetve problémája. Az 1969-es módszertani összefoglalónak szánt *L'Archéologie du savoir* végkövetkeztetéseket levonó zárófejezetében szinte nem is szerepel a hatalom szó, még ott sem, ahol a diskurzus politikai vonatkozásairól tesz fel saját magának kérdéseket a szerző.<sup>6</sup> Így másfél évvel később már némileg mást látunk. Az 1970. december 2-án tartott *Collège de France*-beli székfoglaló beszédében feltűnik a hatalom, de még mint a diskurzus hatalma:

„A történelem szüntelenül arra oktat minket, hogy a diskurzus nemcsak egyszerűen tolmácsolja a küzdelmeket és az uralmi rendszereket, hanem érte folyik a harc, általa dűl a küzdelem; tehát a diskurzus az a hatalom, amelyet az emberek igyekeznek megkaparintani.”<sup>7</sup>

Anélkül, hogy a részletekbe mélyednénk, elég itt annyit megjegyezni, hogy – mint az idézetből is látható – ekkoriban a diskurzusé a legfontosabb szerep Foucault-nál. A dolgok a róluk szóló diskurzu-

sokban, eme diskurzusok által léteznek. Nincsen tehát például önmagában vett örültség, melyet jobban vagy rosszabbul írnak le a különböző orvosok, vagy amelyet mondjuk az idő előrehaladtával az újabb korok orvostudománya jobban közelít meg, mint a kétszáz év előtti. Inkább arról van szó, hogy maguk ezek az orvostudományi (és egyéb, pl. művészi, vallási stb.) ismeretek, diskurzusok azok, melyek magának az örültségnek a tapasztalatát, és ezáltal bizonyos értelemben magát az örültséget is létrehozzák.

A *Folie et déraison* előszava<sup>8</sup> úgy látja, hogy a késő középkori nyugati diskurzusban, szó- és szövegszövevényben<sup>9</sup> a középkori Európát rémisztő lepra helye a betegség visszahúzódása nyomán üresen marad, s eme vákuumot hivatott betölteni utóbb az örültség. S ha korábban a lepra többek között azért volt fontos, mert általa állandóan érzékelhető, tapasztalható és elmondható volt Isten hatalma és állandó jelenléte a világban, tehát a legfontosabb dolog, melyhez a kor emberének mérnie kellett magát, akkor most az örültség egyre inkább főként abban fog segíteni, hogy az Újkor embere magát valamivel, illetve valakivel szemben meghatározhassa; racionális lényként a nem-racionálissal szemben, *raison*-ként a *déraison*-nal szemben, normálisként az abnormálissal szemben, binárisan, tehát vagy még inkább a ráció és a rációhiány közötti fokozatok egyikénél.

A székfoglalót eszerint még a diskurzus főségének gondolata hatja át. Föl sem merül, de nem is igen merülhet fel a kérdés, vajon mi alakítja a diskurzust magát, illetve ha mégis rákérdezzünk, akkor a válasz az, hogy egy másik diskurzus. Például a 16. századtól kezdődően az igazságdiskurzus lesz az, amely kiterjeszti hatalmát a többire: „az intézményes alapú igazságvágy (még mindig a mi társadalmunkról beszélek) a többi diskurzuson már-már kényszerítő erejű hatalmat gyakorol. Arra a módra gondolok, ahogy a nyugati irodalomnak évszázadok óta a természetességre, a valószerűre, az őszinteségre, sőt a tudományosra, szóval az igaz diskurzusra kell támaszkodnia”.<sup>10</sup>

Az antikvitásban, legalábbis Platón előtt, egy diskurzus igazságát az határozta meg, hogy kinek a szájából hangzott el, s ez egyben a kimondó autoritása révén alapvetően hozzájárult a diskurzusban foglaltak megvalósulásához is; ily módon volt biztosítva a diskurzus igazsága. A kora újkor óta Európában a diskurzusoknak alkalmazkodniuk kell az igazságdiskurzus által felállított szövegszervezési szabályokhoz, mert csak így válhatnak elfogadottá. A diskurzus probléma tehát Foucault számára rögtön vindikálja a diskurzuson kívüli valósághoz való viszony kérdését is. Ezért fontos jeleznie, hogy Platón előtt a diskurzusnak autoritás által való kimondása egyben biztosította a valóságba való átfordulását is, az újkori Európában ezzel szemben nincsen többé ilyen autoritás, s úgy tűnik, a diskurzusok másfajta legitimációra szorulnak. Ezt a legitimációt az igazságdiskurzus adja meg nekik. Jól látható, hogy éles a különbség az antik helyzethez

képest, hiszen most úgy jelenik meg a diskurzus és a valóság viszonya, mintha a diskurzus szólna a valóságról, nem pedig fordítva.

Hogy mit is jelent, amikor egy diskurzust egy másik diskurzus szabályoz, az jól bemutatható azon, ahogyan Foucault Kantról vélekedik<sup>11</sup>. Hipotézise a következő: a kanti kritika gondolkodástörténeti helye akkor válik igazán világossá, ha egybevetjük egy kisebb, a Felvilágosodásról szóló kanti írással<sup>12</sup>. E cikk Foucault szerint nem más, mint Kant kísérlete arra, hogy elhelyezze a kritikai gondolkodást a saját korában. A felvilágosodás lehetővé teszi, lehetővé kell hogy tegye Kant szerint a nyilvános észhasználatot. Ha viszont így van, akkor jó ha tudatában vagyunk az ebből eredő veszélyeknek is, s lám, mi mást tesznek a kanti Kritikák, mint hogy figyelmeztetnek az ész hatáira, melyeken szeret ugyan túlmenni, ám ha ezt teszi, csak tévedhet. Tehát míg szokás a Kritikákban a szabadság megmentésének gigantikus kísérletét látni, addig Foucault valami egészen mást lát. A nyilvános észhasználat szabadságában fogant diskurzus volna tehát az egyik diskurzus, a kritikai a másik, mely az előzőt korlátok közé szorítja, fegyelmezi.

#### A FORDULAT

Eléggé pontosan megállapítható, hogy mikor tűnik fel a hatalomfogalomnak az a változata, amelyik azután olyan híressé tette kidolgozóját. A *Collège de France* évkönyvei számára Foucault készített egy-egy összefoglalót az ott tartott foglalkozások fő témájáról<sup>13</sup>. Nos, az 1970–71-es évben még a tudni akarás kérdése szerepelt terítéken, az 1971–72-es évben azonban már *Büntetéselméletek és -intézmények* cím alatt a későbbi hatalomkonceptió egyik legfőbb pontjával találkozunk. „Munkahipotézisünk a következő: a hatalmi viszonyok (...) a tudás tekintetében nem csupán elősegítő avagy akadályozó szerepet játszanak; nem elégednek meg azzal, hogy a tudást támogassák vagy ösztönözzék, meghamisítsák vagy korlátozzák; a hatalom és a tudás nemcsak az érdekek és az ideológiák játéka révén kapcsolódik össze egymással; a feladat nemcsak az, hogy meghatározzuk, hogyan rendelí alá magának a hatalom a tudást, hogyan kényszeríti arra, hogy az ő érdekeit szolgálja vagy hogy hogyan nehezedik rá, hogyan kényszerít rá tartalmakat és ideológiai korlátokat. Egyetlen tudás sem lehet meg a kommunikáció, a számbavétel, a felhalmozás, a vizsgálati szempontok változtatásának rendszere nélkül, mely rendszer maga is a hatalom egyik formáját alkotja és amely létezésében és működésében hozzákapszolódik a hatalom más formáihoz. Hasonlóképpen egyetlen hatalom sem működik tudás termelése, elsajátítása, elosztása vagy visszatartása nélkül. Ezen a szinten nem úgy áll a dolog, hogy az ismeret van az egyik oldalon, míg a társadalom a másikon, vagy a tudomány az egyiken, az Állam a másikon, hanem inkább a hatalom/tudás alapvető formáiról beszélhetünk.”<sup>14</sup>



A hetvenes évek egyik legfontosabb fogalma Foucault számára az idézetben is megtalálható hatalom/tudás. Érdekes egy kicsit közelebbről is szemügyre venni. Francia eredetiben a kifejezés *pouvoir-savoir* alakot ölti. Mind a *savoir*, mind pedig a *pouvoir* egyszerre ige és főnév. A *pouvoir* főnévként *hatalom* mellett *képességet* is jelent, amit még inkább megerősít igei, segédigei használata. A *savoir* igeeként *tudni* jelentéssel bír. Véletlennek is tekinthető, de kapóra jön, hogy közös részük a *voir*, mely önmagában is értelmes szó, azt jelenti, *látni*, mely jelentéstartalom Foucault számára mind a tudás, mind a hatalom tekintetében nagyon fontos.

Azonnal látható az első eltérés a korábbi szövegektől, amennyiben itt a diskurzusról szó sem esik, s a tudás, mely a legközelebb levőnek érződik a diskurzushoz, nem áll már fölőtte a hatalomnak, egyenrangú lett a hatalommal, sőt, mintha éppenséggel az utóbbi lépett volna előtérbe, ha másért talán nem is, de legalább a korábbi állásponttal való kontraszt érzékeltetése végett.

A későbbiekben is sokszor leszögezi még Foucault azt a tételt, hogy a közhittel szemben a hatalom és a tudás nem áll egymással szemben, nem úgy van, hogy ahol megjelenik a hatalom, ott elhallgat, vagy legalábbis eltorzul a tudás, s hogy a tudás révén kiküzdhető a hatalommal szemben vagy attól félrehúzódnva a szabadság is akár. Nem, éppen ellenkezőleg, az egyes tudásfajták létrejöttében alapvető szerepet játszik a hatalom. Bizonyos hatalmi technikák mintegy tudásfajtákká változnak át, pontosabban hatalmi technikák és tudás-technikák közös mintát foglalnak magukban.

Arról is képet nyerhetünk, mit is foglal magában ez a minta. A kommunikációt, a számbavételt, a felhalmozást, a többoldalról való megközelítést, azután a termelést, az elsajátítást, az elosztást és a visszatartást. S mindezek rendszert is képeznek egyben. A modern korban tehát ezentúl bármi és minden kommunikáció tárgyává lesz, vagyis témáját fogja képezni nyilvános diskurzusoknak, számba fogják venni, regisztrálják, ami valamiféle megkülönböztetést és dokumentálást jelent; a rá vonatkozó ismeretanyagot fel fogják halmozni; az adott dolgot több oldalról fogják megközelíteni, nem érik be tehát azzal, ami készen kínálkozik akár a megismerhetőség oldaláról, akár az uralhatóságéről, akár bármely más oldalról, hanem arra fognak törekedni, hogy minél teljesebben, minél aprólekosabban, minél gondosabban számba vegyék. Ugyanígy, a dolgot nem hagyják meg a maga készen kapott voltában, hanem megkísérlik előállítani, mert ez a megismerés, illetve az elsajátítás teljessége; meg fognak tenni mindent azért is, hogy az adott dolgot elsajátíthassák, hogy az elosztás tárgyává is tegyék, valamint hogy a visszatartás játékában is szerepet kapjon, legyen szó megint akár a tudásról, akár a hatalomról. Ezek még csak egy részét alkotják a hatalom/tudás mintájának, a továbbiakban újabb ilyen mintaelemekkel találkozunk.

Az *Összefoglalóból* az is kiderül, hogy Foucault nemcsak a modern korra tartja értelmezhetőnek a hatalom/tudás jelenségét, hanem már

az antikvitásra és a középkorra is. Míg az antikvitásban a mérték [*la mesure*] játszott igen fontos szerepet a hatalom/tudás működésében, addig a középkor elhozza az inkvizíció révén a nyomozás [*l'enquête*] megszületését, majd az ipari társadalmak lényeges hatalom/tudásformája a vizsga [*l'examen*]. A mérték a hatalom/tudás számára eszköz a rend, az igazságos rend visszaállításához, a város konstituálásához, s egyben mintája a matematikai és fizikai tudásnak; a *nyomozás* a tények, az események, a cselekedetek megállapításának, s ezáltal a tulajdon és a jogok visszaállításának eszköze, egyben azonban az empirikus tudás és általában a természettudományos tudás mintája; végül a *vizsga* a norma, a szabály, a felosztás, a minősítés, a kizárás megállapításának, illetve visszaállításának eszköze, de egyben a pszichológiai, szociológiai, pszichiátriai tudás mintája, vagyis minden emberről szóló tudományé.

A mérték, a nyomozás, a vizsga vagy – a tudás szókinsét használva – a mérés, a kutatás és a vizsgálati eljárás általában egyidejűleg van jelen a tudományos gyakorlatban, s ekkor akár függetlennek is mondhatók a hatalomtól. Valójában azonban kialakulásuk mikéntje következtében, hogy ugyanis a mérték a rend, a nyomozás a centralizáció, a vizsga pedig a kiválasztás és a kizárás eszközöként jött létre, mindig is megőrzik kapcsolatukat a (politikai) hatalommal. Például az inkvizíció óta ismert nyomozási gyakorlat a hatalom egyfajta meghatározott rendszerére épül: eme rendszer határozza meg, mit nevezhetünk tudásnak, hogyan, kiről és ki által hozható létre tudás, hogyan lehet átadni, hol kell felhalmozni és hol kap helyet az ítélkezésben, illetve a döntési folyamatokban. A nyomozás illetve kutatás rendszere később ugyan némileg módosult, de Foucault szerint ez mit sem változtatott azon a helyzeten, hogy „Az inkvizíció: a hatalom/tudás olyan formája, mely lényegbevágó társadalmunk számára. A tapasztalati igazság az inkvizíció gyermeke – a politikai, az adminisztratív és a jogi hatalomé, a kérdések feltevéséé, a válaszok kicsikarásáé, a tanúvallomások összegyűjtéséé, az állítások ellenőrzéséé, a tények megállapításáé – amiképpen a mértékek és arányok igazsága Diké gyermeke volt.”<sup>15</sup>

## A TEREMTŐ HATALOM

Már az *Összefoglaló* kapcsán láhattuk, hogy a hatalom nemcsak elfojt, hanem létre is hoz, ha mást nem, tudást, vagy legalábbis közös mintája van bizonyos tudásfajtákkal, s amiképpen eme tudásfajták képesek teremtetők lenni, úgy a velük egy mintájú hatalmi technikák is azok. De mit is teremt még a hatalom? A *Börtön-könyv* jelentős része épp erről szól.

A hatalom legfontosabb teremtménye Foucault szerint a modern ember. Ez a modern ember pedig test és lélek egyszerre, és bár a szerző állítása szerint könyvének célja „a modern lélek és az új

büntetőhatalom összefüggő története”<sup>16</sup>, azért igen hosszan ír a test teremtéséről is. Éppenséggel úgy tűnik, hogy a test hatalom általi munkabavétele mintegy pusztá korrelátumként hozza létre a lelket<sup>17</sup>.

Mint minden hatalom, úgy a modern hatalom számára is nagyon fontos a test. A test mozog, cselekszik, termel, szeretkezik, nemz, szül, bizonyos helyeken a megfelelő vagy nem megfelelő pillanatban ott van vagy nincs ott, felfogja az ellenséges lövedékeket, fegyvert használ, rohamoz, jeleket hord és jeleket hoz létre, hangot ad ki és hall meg, lát és érez stb. A test tehát az, amellyel igazán kezdeni lehet valamit, az, aminek a tevékenységében, ottlétében végül is minden kicsapódik, minden törekvés értelmet nyer.

A hatalom mindig is célba vette a testet. A premodern és a modern hatalom teshez való viszonya azonban gyökeresen különbözik egymástól. A premodern hatalom közvetlenül a testre irányult, s általában nyilvánosan, látványosan, erőszakosan és véresen. Ezért természetesen a premodern korban a hosszú, véres, nyilvános kivégzések, a vasra vert elítéltek vonultatása nyilvános helyeken, a gyermekek és a házastársak verése, a kéz levágása lopásért, a nyelv kitépése istenkáromlásért, Abélard kiherélése, a vesszőcsapások és a korbácsolás mint büntetés stb.; a megtorlás színhelye közvetlenül a test. A modern hatalom ennél kifinomultabban jár el, gyakorta választ kerülőutakat, s a testet egyebek mellett a lelken keresztül próbálja inveszálni, munkába venni. Ezért is mondhatja szerzőnk azt, hogy ha korábban a test volt a lélek börtöne, akkor most a lélek a test börtöne.<sup>18</sup>

Ez persze nem azt jelenti, hogy a modern kor nélkülözné a közvetlenül a testre irányuló hatalmi technikákat, szerzőnk igen árnyaltan mutatja be ezt a fegyvertárat is, ahová olyan eszközök tartoznak, melyek fizikaiak, anélkül, hogy erőszakosak lennének.

Ilyen fizikai, de nem erőszakos eszközöknek mondható: Foucault szerint a különböző testi ügyességfejlesztő gyakorlatok, drillek, melyek persze lelki hatással is bírnak, ám fontosabb talán az a következményük, hogy mintegy közvetlenül a testbe írják bele a mozdulatokat, a tevékenységeket, s céljuk éppen az, hogy bizonyos mozdulatok, mozdulatsorok vezényszóra, vagy akár anélkül, reflexszerűen végrehajtódjanak a megfelelő pillanatban, hogy a testek folyton tökéletesedjenek a lehetséges jövőbeli feladatok ellátása számára. A drilleken nevelkedett testek nyitottakká is válnak az újabb testformálásokra, készségfejlesztésekre, arra, hogy átengedjék magukat az invesztálásnak, a munkabavételnek.

A tér felosztása szintén a modern hatalom egyik technikája Foucault szerint. A premodern korban a testek összekeverednek, ellenőrizetlenül mozognak, zavaros viszonyokban leledzenek. A modern hatalom felosztja a teret minél kisebb részekre, de legalábbis akkorákra, amekkorát egy emberi test kitölt. Mindenkinnek saját helye lesz, a tanulóknak az osztályteremben, a munkásoknak a munkapadoknál, a katonáknak a sorban és az arcvonalban, a betegeknek a kórteremben

stb. Ezáltal mindenki bezáródik egy-egy térrészbe, ahol jól ellenőrizhető, megfigyelhető, s ez önmagában is fegyelmez.

Hasonló célokat szolgál a tér új tapasztalatának kialakítása olyan térszerkezetek létrehozása révén, melyek szintén önmagukban is képesek fegyelmezni, holott semmiféle véres erőszak nem kapcsolódik hozzájuk. Olyanokra lehet gondolni, mint az épületek bizonyos szempontok szerinti tervezése. Ha mondjuk koedukáció folyik, akkor másképpen fest egy iskola, mint ha nem; egészen kézenfekvő a börtön vagy a kaszárnyaépület testek mozgását befolyásoló szerepe; de ugyanígy a testek mozgásának rejtett irányítását célozza, mondjuk, a városok utcáinak kiegyenesítése, az üzemcsarnokokon belül az egyes munkapadoknak és a munkafelügyelő asztalának az egymáshoz viszonyított helyzete, a kórházi kórterem beosztása, a kórházi osztályok elkülönítettsége stb.

Ilyen fegyelmező szerepe van a tér mellett az időnek is. A modern hatalommal ugyanis együtt jár az idő új tapasztalata, mely például abban jut kifejezésre, hogy az időt felosztják a lehető legkisebb részekre, amelyeknek mindegyikét ki kell használni, minél intenzívebbé kell tenni. A legkisebb időegységből is ki kell tudni hozni a lehető legnagyobb hasznot. Azután létrejön az evolúciós idő, melynek lényege, hogy az idő mintegy felhalmozódhat, egy későbbi időpont mintegy magában foglalja az összes megelőzőt, bármely későbbi időpontból tehát lemérhető, megfigyelhető az addig eltöltött időszak hasznossága, az tehát, hogy az egyén megfelelően használta-e ki, megfelelő intenzitással töltötte-e el az addigi idejét. Következésképpen bármely pillanatban lemérhető, levizsgáztatható az egyes ember egész addigi élete, úgy célszerű tehát tevékenykednie, hogy bármikor megfeleljen az élet ilyen vagy olyan vizsgáján.

Ahhoz, hogy vizsgáztatni lehessen, hogy mérni lehessen, szükség van mércére. Ez a mérce a norma. A modern hatalomnak is egyik fontos fegyelmező eszköze a normaállítás, az tehát, hogy lehetőleg mindennel kapcsolatban legyen norma. A norma természetesen nyilvános s azt célozza, hogy az egyes ember mindig tudja mihez tartani magát.

Ezen a téren a modern hatalom fontos specialitása, hogy a norma feladata az egyes ember dokumentálásának elősegítése is. A modern hatalom számára ugyanis a norma döntően arra szolgál, hogy minden egyes embert meg lehessen határozni az illetőnek a normákhoz mért helyzete alapján. A modern ember tehát miközben térben és időben individualizálódik – egyébként először a történelemben –, egyben belsőleg testi és lelki tehetségek, képességek, fakultások összességként jelenik meg, mégpedig úgy, hogy mindezekre vonatkozóan mindjárt hozzá is méretik a normákhoz. Ennek megvan az az igen hasznos következménye, hogy mindenkiről lehet tudni, hogy milyen, ez a tudás könnyen dokumentálható, tudni lehet, kitől mi várható, s közben mindenki folyton ösztönözve is van a norma minél jobb megközelítésére stb.

Azáltal pedig, hogy a normától túlságosan eltérő egyének jól megkülönböztethetők és ezáltal nyilvánosan felmutathatók a társadalom számára, az egyes ember egyfelől megnyugodhat, hogy ő még belül van a megengedhető eltérésen, másfelől állandóan látja, hogy fennáll a veszélye a túlságosan messze sodródásnak. A deviancia, a túlzott normasértés pedig szintén nyilvános szankciókkal jár (például térbeli elkülönítéssel: börtön, elmegyógyintézet, javító-nevelő intézet, mely utóbbi a gyermekeken keresztül a szülőket is fegyelmezi), ezért érdeke az egyénnek, hogy önmagát állandóan fegyelmezze, folyamatosan törekedjen a deviancia felé lökő késztetéseket, a lelkében lakó veszélyeket önmagában tetten érni és megfékezni. Néha persze az egyén ijedten veszi észre eme belső erők túlzott eluralkodását, s ilyenkor hull igazán a hatalom ölébe, hiszen ekkor a széleskörűen felkínált társadalmi segítséghez, intézményrendszerhez fordul rémületében (pszichiáterhez, nevelési tanácsadóhoz, egyházhoz, rendőrséghez stb.). Nem arról van szó, hogy mindezen segítőknek látszó intézmények valójában elnyomó jellegűek, hanem arról, hogy (szak)tudásként közvetlenül azonos mintát követnek a hatalommal, a hatalom/tudás szerves részei, tehát a hozzájuk fordulás közvetlenül a hatalom/tudás szempontjai iránt teszi nyitottá az egyént.

Foucault legkedvesebb építészeti példája a fegyelmi hatalom alatomos technikáira a Bentham-i *Panopticon*, mely olyan gyűrű alakú épület volna, ahol a megfigyelték (mondjuk elítéltek vagy iskolai tanulók, örültek, munkások, kórházi betegek stb.) a körépület celláiban (szobáiban) – mindenki a sajátjában – tevékenykedve soha nem tudhatnák, vajon figyelik-e őket az épületgyűrű középpontjában levő megfigyelő toronyból (mely ezek szerint a börtönőr, vagy a tanár, a pszichiáter, a munkafelügyelő, az orvos stb. tartózkodási helyéül szolgálna). Ez a megfigyelő-, illetve fegyelmező tér mintapéldája, mert hiszen itt nem is kell valós megfigyelő személyzet, elegendő a megfigyelés lehetősége, melyet az építészeti megoldás biztosít, s a fegyelem megvan. És Foucault szerint a *Panopticon* tényleg mintapélda, a modern fegyelmező hatalom működésének mintája s egyben a modern társadalom metaforája is. Ez a hatalom ugyanis rejtett, mindenki egyenkénti figyelése és egyenkénti fegyelmezése révén valósul meg; nem rögzíthető az éppen figyelő ágens személye, sőt nem is kell hozzá a megfigyelő jelenléte felőli bizonyosság, a megfigyelő, illetve fegyelmező elem ugyanis beköltözött a mozdulatokba, illetve a gondolatokba, a testbe, illetve a lélekbe. A hatalom itt is közvetlenül összekapcsolódik a tudással, részben abban az értelemben, hogy a megfigyelték tudnak a figyelésről, de még inkább úgy, hogy a megfigyelés közben állandóan növekszik a megfigyeltokról szóló tudás, mely egyben vissza is kerül rögtön a megfigyelőgépp szerkezetébe, a szemmel tartási-fegyelmezési technika részévé válik.

A hatalom eszerint az a mód, ahogyan az emberek, a hatalom tárgyai rávezetődnek bizonyos célok végrehajtására, vagy arra, hogy bizonyos szabályokat, előírásokat kövessenek. Eme célok közvetlenül

nem a hatalom céljai, bizonyos értelemben kívülről jönnek, a hatalom szempontjából bármilyenek lehetnek. A hatalom csupán az a mód, ahogyan biztosítódik, hogy az alattvalók kövessék ezeket a célokat. A hatalom tehát tulajdonképpen nem csináltat velünk semmit, pusztán engedelmességre nevel, s ezáltal lehetővé teszi, hogy, mondjuk a gazdaság, a politika, az egészségügy, az iskola stb. csináltathasson velünk valamit. Hogy mindezek a szférák a saját kedvükre gyúrhasanak át bennünket. Ezért is jelzi Foucault, hogy a drillek esetében olyan ügyességfejlesztésről van szó, mely nem a végeredmény felé irányít bennünket, hanem arra képez, hogy bármely éppen adott feladatot sikeresen oldhassunk meg.<sup>19</sup>

Ugyanakkor a hatalom bele van keveredve a többi viszonyba, éppenséggel inkább azt mondhatnánk, hogy a modern hatalmi viszony az alanyok közötti különféle viszonyok fegyelmező oldala, nincsen tehát a többi oldal nélkül, erősödik a többi által és erősíti a többit. A fegyelmező oldal az, ahol egymást folytonosan provokáló erők igazából soha véget nem érő harca folyik, mely küzdelmi sorozat célja nem az egyik fél elfojtása, hanem az amorf, irány nélküli késztetések „megfelelő” irányba terelése, ezáltal a diffúz erők egy cél szolgálatába állításával az alany hatékonyságának, hasznosságának növelése, ha akarom, úgy is mondhatom: magának ennek az adott irányba tartó erőnek a megteremtése. Eközben az alanyok közötti egyéb viszonyok egyáltalán nem külsődlegesek a hatalmi oldallal szemben, magukon viselik annak bélyegét.

Vegyünk egy példát.

A fordizmus, tehát nagyjából a ma is ismert és széles körben alkalmazott munkaszervezési modell alapvetően gazdasági, illetve technikai viszonynak látszik, valójában azonban szétszálazhatatlanul össze van szövődve a fegyelmező-, a hatalmi viszonyokkal. A fordizmust, illetve az azt megalapozó taylor-i tanokat köztudomásúan a századfordulón az a feladat hívta életre, hogy az Amerikába frissen érkezett, nem ipari ügyességgel és fegyelmi normákkal rendelkező munkásokat hozzá kellett idomítani az ipar követelményeihez. Ehhez ki kellett találni egy sor munkaszervezési módszert, sok apró fogást, melyek fegyelmeznek, s az így összeállt rendszer mintegy észrevétlenül megfigyelés alatt tartja az egyes alkalmazottakat stb. Természetesen a fegyelmezés célja a gazdaságosság volt, a hatékonyság, a termelékenység növelése a termelési folyamatokban. Jól látszik, hogy itt a fegyelmezés, tehát a hatalom működése attól válik lehetségessé, hogy létezik egy gazdasági szempont, és megfordítva, a gazdasági szempont csak a fegyelmezéssel együtt, azon keresztül érvényesülhet. Ugyanakkor más is az a gazdaság, ahol a termelésben szerepet játszik a fegyelmezés, és ugyanígy, más az a fegyelmezés, mely ipari termelés mentén alakul ki.

Erdemes felfigyelni arra is, hogy a hatalom technikáit és érdeklődését Foucault mindig összeköti mondjuk a korban divatos filozófiai témákkal. Közismert, hogy a 17–18. században egészen Kantig

milyen intenzíven foglalkoztatja a filozófusokat a tér és az idő problémája. Sok oka lehet ennek, Foucault nem mondja, hogy csak az az egy, amit ő kiemel, de talán tényleg nem nagy tévedés arra gondolni, hogy a térnek és az időnek eme megváltozott szerepe, eme fegyelmezésben betöltött fontos funkciója, mely részben éppen azon keresztül valósul meg, hogy a térnek és az időnek új tapasztalatát hozza létre, illetve eme új tapasztalatra támaszkodik, tehát hogy végül is ez az a váltás, ami megalapozza a filozófusi nyugtalanságokat. Amiképpen mondjuk a leibnizi monadológia vagy az ezzel összefüggő differenciál- és integrálszámítás 18. századbeli felcseperedése, a gépember Descartes-tal induló témája stb. is jól korrelál a kor apró, minél apróbb részletekre koncentráló hatalmi technikáival, a hatalom új, az egyes emberre irányuló típusának megjelenésével.

Itt persze a már ismert Foucault-i összefüggés jelenik meg újra, hogy ugyanis a hatalom és a tudás közös mintával rendelkezik. Ráadásul úgy is fogalmazhatnánk, hogy a filozófusok diskurzusai fontos szerepet játszanak mind a hatalom, mind pedig az alávetettek számára a tér és az idő új tapasztalatának létrehozásában. Az evolúció gondolatának térhódításához például szükséges azon diskurzusok jelenléte, melyek az időt egyirányúnak, a fenti értelemben felhalmozónak és felhalmozódónak állítják be. Maga az evolúciós történelem-felfogás is fontos szerepet játszik abban, hogy az egyén önmagát is másképpen fogja fel, olyanként, aki a történelemmel együtt állandóan fejlődik, előrehalad. Az egyirányú idő, illetve az evolúció gondolata tehát bár filozófiai is, egyben fontos fegyelmező erővel bír.

De persze nemcsak a filozófia termel a hatalom működéséhez fontos diskurzusokat. Ha például a bűnözésnek a fegyelmezésben, illetve a szubjektum létrehozásában játszott szerepére gondolunk, akkor hasonló funkciót tulajdoníthatunk, mondjuk, a bűnügyi regényeknek, a televíziós krimiknek vagy a napilapok bűnügyi rovatainak, amiképpen a kriminalisztikai tudományos vitáknak, a büntető törvénykönyv feletti politikai csatározásoknak, vagy éppen a közbiztonság romlásáról szóló drámai jelentéseknek. Ezek mind legalábbis részben, arra szolgálnak, hogy napról napra elmondják nekünk, milyen fontos a saját magunk fegyelmezése és általában a társadalmi fegyelmezés, arról szólnak, hogy a bűn, lám, itt leselkedik az ajtónk előtt, és reánk van vágódása<sup>20</sup>, jó, ha ezt folyton szem előtt tartjuk, amikor cselekszünk, amikor a világról, a társadalomról vagy önmagunkról gondolkodunk.

Innen kap sajátos, meglepő megítélést Foucault-nál a börtönök teljesítménye. Közismert panasz, hogy a börtönök nem töltik be funkciójukat, éppenséggel a kis bűnözőkből gyakorta nagy bűnözőket nevelnek. De a börtönök mégis megmaradnak a büntetésvégrehajtás legfontosabb eszközeinek. Mi volna, ha a börtönöket azon az alapon szemlélnénk, hogy a bűnözésnek igenis megvan a maga társadalmi funkciója, szükségessége, a modern hatalom működése egyenesen igényli a bűnözés meglétét, mert ennek fenyegetése, illetve az ellene

való védekezés révén a hatalom nagyon közel férkőzhet az emberhez, egy bizonyos szempont szerint feloszthatja az embereket és a tetteket, túrérszaktárokat állapíthat meg, beavatkozhat, egyszóval igen változatos lehetőségei nyílnak az egyes emberek életének ellenőrzésére. A börtön tehát igenis betölti funkcióját, csak éppen nem azt, amit a legfontosabbnak állít.

Jól látszik, hogy az így felfogott hatalom egészen másmilyen, mint amilyenre gondolni szoktunk. Az egyik legsajátosabb tulajdonsága, hogy nem tekinthető birtoknak, egy személy, egy csoport vagy egy osztály birtokának. Nem jelölhető meg az a személy, az a csoport vagy akár az az osztály, mely eme hatalmi technikákat kifejleszti és felhasználja. Voltaképpen minden egyén egyszerre tárgya és alánya az ilyenfajta hatalomnak. Tárgya akkor, amikor például egy megfigyelő térben tevékenykedik, végrehajtója akkor, amikor maga is megfigyel, másokat idomít, egyáltalán saját tevékenységével mások cselekvési lehetőségeinek terét meghatározza vagy legalábbis befolyásolja.

Ennek a hatalomnak, a hatalom eme típusának legfőbb jellegzetessége ugyanis az, hogy a másik szubjektum cselekvési lehetőségeinek mezőjét módosítja. Többnyire nem tilt tehát, nem is kényszerít, éppenséggel megtehetek valamit a „közvélemény” ellenére is, akár negligálhatom is, hogy esetleg figyelnek, azt is, ha ténylegesen figyelnek, negligálhatom a normákat, a társadalmi „elvárásokat”, mégis általában annak tudatában tevékenykedem, hogy figyelnek, hogy figyelhetnek, ellenőrizhetnek, vizsgáztathatnak, megítélhetnek.

Magamat ugyanis eleve úgy hozom létre, hogy ilyen normákra, figyelésekre, vizsgákra fogékony vagyok, s talán rosszul is érezném magam, ha néha egy-egy vizsgán nem győződhetném meg magam is a magam teljesítményéről, egész addigi életem vezetésének helyes vagy legalábbis elfogadható voltáról. Lehet ilyen vizsga a saját ilyen-olyan vizsgám, munkahelyi előléptetés stb., de talán még inkább, mondjuk, a gyermekeim előrehaladása, mert az aztán tényleg egész életemet minősítheti: anyagi viszonyaimat, nevelési képességeimet, a házastársamhoz, a rokonsághoz, általában a társadalomhoz való viszonyomat, mindazt, ami ezeket kialakította (pl. származásomat), lelki gazdagságomat, műveltségemet, szexuális életemet stb., hiszen a gyermekek előrehaladásában az uralkodó és általam is többé-kevésbé elfogadott diskurzusok szerint nem más, mint éppen ezek érhetők tetten, vizsgáztathatók le. Magamnak is szükségem van tehát ezekre a technikákra a magam megismerése és nyugalma szempontjából. Mert mihez is kötném magam nélkülük, hogyan is helyezhetném el magam az emberek rangsorában?

Egy másik fontos jellegzetesség, hogy nem köthető intézményekhez eme hatalom működése. Az iskola ugyanúgy részt vesz kialakításában, mint a család, a katonai szolgálat, a kórház, a bíróságok, az elmeorvosi intézetek, a rendőrség vagy éppen a tudomány. Eme



hatalom tehát nem kizárólag az államhoz kötődik, működésében, illetve működtetésében mindenki részt vesz.

Hasonlóképpen a modern hatalom nem folytonos a társadalomban, nem jelent totális elrendezettséget, nem követ valamiféle titkos tervet, ellenkezőleg, apróbb-nagyobb technikákra esik szíjjel, melyek némelyike teljesen jelentéktelen. Nem is totális, megvannak a szembenállás gócai is, lehetségesek részellenállások és részreformok, ugyanakkor értelemszerűen nem lehetséges egy csapásra meghódítani vagy átalakítani működési módját.

### A HATALOM A TEST LEGKÖZELÉBEN

A *Börtön-könyv* 1975-ben jelent meg, rá egy évre követte a szexualitás történetéről készülő sorozat első kötete, a *Tudniakarás*<sup>21</sup>. Foucault ekkor hat kötetet szánt a téma kidolgozásának, s haláláig el is készült négy *Histoire de la sexualité* felcímű könyv.

Az első önkéntelenül felvetődő kérdés az, hogy az a Foucault, aki egy-egy témának sosem szánt egy-, legfeljebb két kötetnél többet, miért látta a szexualitás kérdését hat kötetnyi fontosságúnak. A válasz a következőképpen adódik.

A bűnözés, illetve a büntetés elemzése révén Foucault felvázolta a modern hatalom működésének a legalapvetőbb mintáját, felvillantotta mikrotechnikáit. Az elemzések arra a következtetésre vezettek, hogy a modern hatalom természete szerint arra törekszik, hogy minél közelebb férkőzzék az egyes emberhez, az emberi testhez. Foucault meglátása szerint pedig eme közelférkőzéshez a hatalom munkába vette a szexualitást is, éppenséggel talán a legfontosabb eszközhöz jutott általa. Emre munkábavétel azonban nem akármilyen módon ment végbe.

A szexualitással kapcsolatban az az egyik legelterjedtebb nézet, hogy különféle okokból sokáig, talán mind máig tabutémának számított, illetve számít. A 19. század elején született modern társadalom – legalábbis az úgynevezett szexuális forradalomig – elfojtásra ítélte a szexualitást, amivel nagy bűnt követett el, hiszen közben kiderült, hogy mi sem lehet fontosabb az ember önmagára találásához, mint a szexuális szabadság. Éppen ezért látszott a haladás és az emberi emancipáció nagy lépésének a szexuális forradalom. Az elfojtást feloldották, mindenki szabadon beszélhet a szexualitásról, mindenki szabadon választhatja meg, illetve élheti ki a saját szexuális személyiségét, s ezáltal általában is a személyiségét.

Nos, ahogyan várható, Foucault kimutatja, hogy miközben a 18–19. századot tekintve tényleg beszélhetünk a szexualitás elfojtásáról, aközben tanácsosabb arra figyelni, hogyan termelődött ki és terjedt el a társadalomban éppen a tiltások által egy sor új jelenség a szexualitással kapcsolatban. A szexualitást illetően sem elégséges tehát pusztán tiltó, elfojtó, represszív hatalomról beszélni, itt is fel kell hívni a

figyelmet a hatalom alkotó, teremtő jellegére, arra, hogy a szexualitásról, illetve különböző fajtáiról folyó diskurzusok sokáig tiltást szolgáló voltak ellenére hogyan tették intenzívebbé a szexualitásból nyerhető örömet, hogyan fűtötték fel szexuálisan az egész társadalmat, hogyan vetették meg mintegy a szexuális forradalom alapjait.

Eme tiltó diskurzusok ugyanis tulajdonképpen elő is készítették a talajt, a befogadói közeget a szexualitás 20. századi tapasztalata számára. A 20. század és ezen belül is persze Freud hozta létre azt a diskurzust, mely az ember lényegi erői gyűjtőhelyének immár a szexualitást tette meg. Ennek folyamányaként a mai ember önképének, saját maga tapasztalatának talán legfontosabb szegmense az, amit a szexualitásról és ezen belül, vagy inkább ennek fényében, amit a saját szexualitásáról tud. Márpedig mi lehetne közelebb, bensőbb, intimebb az ember, kiváltképpen a modern ember számára, mint a saját szexualitása? Éppenséggel a szexualitásnak a tapasztalatához nagyon is hozzátartozik, hogy ennek valami igen intimnek kell lennie. Ennél fogva mi módon juthatna közelebb a modern hatalom az emberhez, mint a szexualitás invesztálása révén? Akár a hatalom tettének is tekinthetjük tehát a szexualitás tapasztalatának megváltozását, azt, hogy a témáról hatalmas mennyiségben termelődnek a diskurzusok tulajdonképpen azóta, hogy tilalom alá került, de kiváltképpen ma.

De a szexualitásnak szentelt hat kötet nem pusztán ezt az egyetlen problémát járta volna körül. A sorozat első darabja még – talán az időbeli közelség okán is – döntően a hatalom kérdéseit boncolgatja tovább, míg a hozzáférhető másik kettő a Foucault-i önértelmezésnek megfelelően a szubjektum létrejöttére koncentrál. Elegendő tehát a jelen dolgozat témájából eredően, ha az említett első kötetre koncentrálunk.

Ha végiglapozzuk a *Tudniakarást*, azt találjuk, hogy bár sok szó esik a szexualitásról, még annál is több a hatalomról, a szubjektum problémájáról viszont annál kevesebb. Ezt az ellentmondást az enyhítheti, hogy a tudniakarás ez esetben közvetlenül a szubjektum konstituálásához kapcsolódik, hiszen a szexualitásról való tudás alapvetően (az örültségről vagy a bűnözésről szóló tudásnál legalábbis alapvetőbben) járul hozzá ahhoz, ahogyan a modern ember szubjektumként tapasztalja, megalkotja magát. Ezzel magyarázhatjuk egyébként azt is, miért veszi kölcsön címként a *Székefoglalóval* (*A diskurzus rendje*) véget ért első korszakának egyik kulcscategóriáját (ti. a tudniakarást); akkor is, most is arról van szó, hogy a tudniakarás egyfajta uralmat gyakorol a diskurzusok felett. A szexualitással kapcsolatos 20. századi alapállást pedig éppen ez a kielégíthetetlen tudniakarás jellemzi. Mindent meg akarunk tudni a szexualitásról, hiszen mivel a szexualitás eddig állítólag tabu alá esett, és ezért voltunk boldogtalanok, ha most felszabadulunk a beszéd és a tudás tilalma alól, akkor pompás jövőnek nézünk elébe, éppen mivel visszanyertük hatalmunkat a szexualitás felett és ezáltal önmagunk felett is.

A *Tudniakarás* amellett hogy megadja a téma jelenlegi helyzetének főbb vonásait és felvázolja a szexualitásról szóló legfontosabb jelenbéli diskurzusokat, illetve másfelől körvonalazza a Foucault-i alapállást, egyszersmind az egész kötet sorozat módszertani bevezetője is kíván lenni. Ez azért fontos, mert meglepő módon mind a sorozat, illetve a kutatás tétjét [*enjeu*], mind módszerét a szerző döntően a hatalomproblémához köti. A térről közölt fejtegetések<sup>22</sup> másról nem is szólnak, mint arról, hogy a hatalmat nem szabad pusztán „jogi-diszkurzív” értelemben tekinteni (ez az a felfogás, mely szerint a szexualitás és a hatalom közötti viszony alapvetően a tiltás, a szabályállítás, a kizárás, a cenzúra stb. viszonyaira épül). A módszerrel szóló fejezet pedig pontokba szedve összefoglalja a szerző saját hatalomfelfogását.<sup>23</sup> Itt jobbra a már a *Börtön-könyv* kapcsán ismertett sajátosságokkal találkozunk: a hatalom nem birtokjellegű, amit meg lehetne szerezni vagy el lehetne veszíteni; helyzete nem külsődleges a gazdasági, nem, megismerési viszonyokhoz képest, hanem immanens bennük; alulról jön, nem felépítményi elem, tehát átítatja a termelést, a családot, az intézményeket stb.; célirányos, de nem szubjektív, vagyis nem áll mögötte akár egyéni, akár kollektív szubjektum; nem totális abban az értelemben, hogy igenis van lehetőség a vele szembeni ellenállásra.

Ez utóbbi tézis már a *Börtön-könyv*ben is felmerült, itt azonban részletesebb kifejtést nyer. Eszerint ahol hatalom van, ott ellenállás is van vele szemben, sőt a hatalmi viszonyok éppenséggel feltételezik az ellenállást, a hatalmi viszonyok „nem létezhetnek másként, mint ellenállási pontok sokaságának függvényeként...”<sup>24</sup>. Ebből a megfogalmazásból és az egész gondolatmenetből az is következik, hogy amennyiben a modern ember a modern hatalom terméke, akkor éppenséggel mint ellenálló, örökön lázadó s egyben mint örökön újító ágens lett megteremtve. Amiképpen a hatalom nem képez egyetlen nagy központot, úgy az ellenállás is szükségképpen időben és térben szétszórt, apróbb-nagyobb pontokból álló, heterogén, szabálytalan. Néha ugyan megjelenhet a nagy bináris oppozíció (például osztályharc) képében is, de többnyire mozgékony, időben eltűnő, keresztülvágja a társadalmi rétegződés szövetét, új és új hasadásokat, átcsoportosításokat hoz létre.<sup>25</sup> A hatalom–ellenállás összefüggés csak még inkább aláhúzza azt a Foucault-i alapelvet, hogy a hatalmat mint erők viszonyát kell elképzelnünk, nem pedig egyszerűen mint intézményt vagy döntési lehetőséget.

## A BIOHATALOM

Azon túl, hogy a *Tudniakarás* tételelesen összefoglalja a hatalom sajátosságait, új irányt nyit a hatalomkoncepció árnyalása számára. Ez az irány a *biohatalom* problémája.

Foucault szerint a modern kort megelőzően a hatalom figyelme alapvetően a halálra irányult. Ez azt jelenti, hogy a premodern hatalom működését végül is a pallosjog, a halállal való fenyegetés tette lehetővé. A hatalom számára tehát alapvetően az a kérdés képezte a mérlegelés tárgyát, hogy elvegye-e vagy meghagyja-e az alattvalók életét. A modern hatalom ezzel szemben immár elsősorban az alattvalók életével, pontosabban biológiai életével foglalkozik, felruházta magát az egyes ember illetve az egész népesség biológiai létezésének biztosítására és ezzel együtt szabályozására vonatkozó kötelezettség-gel, s a halál inkább a hatalom szférájának határa.

Ebből több minden következik. Az egyik a halálbüntetés visszaszorulása abból az előkelő helyzetből, amelyet a modern kor előtt elfoglalt. Az életért felelősséget vállaló hatalom nem büntethet többé halállal. Egy másik következmény, hogy a háborúk éppen eme szerepvállalás óta váltak a lehető legtöbb életet követelővé, egészen a totális megsemmisítéssel fenyegető atomháborúig. Ez a fejlemény az első pillanatban paradoxnak látszik, holott nem az. Az emberek, a népesség, a nemzet, a faj életének, illetve életminőségének megőrzése nagy árat is megér, adott esetben emberek százazreinek halálát is.

Mára tehát Foucault szerint a hatalom az emberekhez fűződő viszonyában a népesség biológiai létezésének szintjéig hatolt el; az emberek többé nem kizárólag mint állampolgárok, tehát mint jogi jelenségek állnak kapcsolatban a hatalommal, hanem mint biológiai létezők, mint a népesség, a faj példányai. Ugyanígy, az élet többé nem egyszerűen pusztá biológiai háttere az alattvalók létezésének, hanem elsőrendűen fontos ellenőrzési terület. A hatalomnak eztán oda kell figyelnie az alattvalók egészségére, megélhetésére, életfeltételeik alakulására, életük hosszára, gondoskodását ki kell terjesztenie erre a szférára is.

A biohatalom két formában fejlődött ki a 17. század óta. Az egyik forma az, amelyiket főként a *Börtön-könyv* taglalt, vagyis az emberi test mint egyfajta gép anatómiai politikája (*l'anatomo-politique du corps humain*). A másik hatalmi forma a testre mint a biológiai folyamatok színhelyére koncentrál, mint olyan ágensre, mely a szaporodás, a születés, a halál, az egészség, az élettartam, és ezek változó feltételeinek a központja. E forma neve: a népesség biopolitikája (*la bio-politique de la population*).

A hatalom tehát ezután feladatának tekinti, hogy minél inkább elősegítse mindenkinek, illetve a népesség egészének földi boldogságát, felelősséget vállal az emberek életéért. És ezzel az élet belép a történelembe. A biológiai életnek persze mindig is volt kapcsolata a történelemmel, ám annak megfelelően, hogy a premodern hatalom a halálra irányult, az élet és a történelem viszonya inkább a halál kampányszerű megjelenésén (járványok, éhínségek) keresztül jelentkezett a korábbiakban. A voltaképpeni biotörténelem megszületése azonban csak a 19. századra tehető. „Ha a *«biotörténelem»* (*«biohistoire»*) terminusát alkalmazhatjuk azokra a nyomásokra, melyek által

az élet mozgásai és a történelem folyamatai interferálnak, akkor »biopolitikáról« (»*biopolitique*«) kell beszélnünk, hogy ezzel megnevezzük azt, ami az életet és mechanizmusait a nyílt kalkulációk birodalmába vitte és ami a hatalom/tudást az emberi élet alakításának egyik ágensévé tette.”<sup>26</sup>

Eme idézet alapján sejthetjük, mi módon vette munkába a modern hatalom az életet. Természetesen ugyanazokat a mintákat követve, amelyeket már korábban is láthattunk. „Nyílt kalkulációk birodalmába vitte”, vagyis megkezdődött például az élettel kapcsolatos diskurzusok tömkelegének termelése – a szociálpolitikaiaktól a szociológiaiakig. Az életfolyamatokat különböző szempontok alapján mérik, értékelik, minősítik, hierarchizálják, dokumentálják, ezen keresztül normákat állítanak, melyeket folytonosan újraprojektálnak.

Megkezdődik az egészségügyi rendszer kiépítése, egyáltalán a szociális ellátás intézményrendszerének megteremtése.<sup>27</sup> A már ismert mintáknak, hatalmi technikáknak megfelelően a betegek gondozása most is szétválasztással indul; míg a 17. századig a betegeket együtt tartják a szegényekkel, addig azzal párhuzamosan, ahogyan elme-egyházintézetek és börtönök jönnek létre, megjelennek az első olyan intézmények is, melyek immár kizárólag a betegekkel foglalkoznak. A kórházakról persze hamar kiderül, hogy gyógyítás helyett gyakran sokkal inkább a betegségek melegágyai s a településen belüli terjesztői, ráadásul bizonyos betegeket nem is szükséges magában a kórházban kezelni stb., így lassan minden család esetenként egy-egy kis kórház lesz, amelynek kötelessége egészséges körülményeket biztosítani a tagjai számára, és amely ugyanakkor felfigyel a betegségek megjelenésére, orvoshoz fordul alkalomadtán, s enyhébb esetben a szabályok és eljárási módok betartásával a betegségek gyógyítására is képes. Így válik az egészségügy is az alattvalók szabályozásának egyik apparátusává, mely beköltözik a lakásokba.

A szexualitással kapcsolatos diskurzusok, és általában a szexualitásnak a hatalom által történő munkábvétele eme biopolitika egyik fontos eszköze. A szexualitás ugyanis e két biohatalmi forma keresztútján helyezkedik el. Egyszerre kötődik a test fegyelmezéséhez, az energiákkal való gazdálkodáshoz és a népesség szabályozásához, a test életéhez, a faj életéhez.

A biopolitikai szerepvállalás gazdasági hasznossága egészen nyilvánvaló. Az egészség és kivált a szaporodás diskurzusokon és egyéb eszközökön keresztül történő ellenőrzése, illetve befolyásolása révén könnyebbnek látszik a rendelkezésre álló tőke és a szükséges munkaerő összehangolása. Ennek megfelelően a szexualitás hatalom általi invesztálása a szaporodás kérdésének diskurzusokba foglalásával éli át első nagy korszakát; elég ha itt Malthusra gondolunk.

A népesség egészségének és kellő szaporodásának a garantálása, az elegendő élelmiszer biztosítása stb. immár a hatalom vállalt feladata, melyet nem lehet egyszerűen jogi eszközökkel megoldani, hiszen a jog a büntetés fenyegetésével élhet csak és igazából kizárólag

a súlyos esetekben. Ezért válik szükségessé, hogy a hatalom a normaállítás ellenőrzési hiányt pótló lehetőségeire támaszkodjon. A normák eluralkodása vezet azután a már a *Börtön-könyv*ben megismert normalizáló társadalomhoz.

De nemcsak a hatalom oldaláról értékelődik fel az élet. Ezután a hatalommal való szembenállás is az élet jelszavával fog fellépni; a politikai harcok az élethez, a saját testhez, az egészséghez, a boldogsághoz, a szükségletek kielégítéséhez való jogok körül fognak örvényleni, az önmagunk felfedezésének és érvényesítésének joga körül, például az elidegenedés ellen.

## A PÁSZTORI HATALOM

A szexualitás történetéről szóló sorozat első és második kötetének megjelenése között nyolc év telt el. Ez alatt Foucault érdeklődésének középpontja áthelyeződött a hatalom kérdéséről a szubjektummá válás problémájára. Mégis, a nyolcvanas évek elején Foucault újra nekigyürkőzik a hatalom kérdésének és megpróbál valamiféle kompakt hatalomkonceptiót megfogalmazni. Ennek eredménye a *Miért tanulmányozzuk a hatalmat* című kétrészes tanulmány<sup>28</sup>, melynek első részében kerül elő a pásztori hatalom fogalma.

Emlékezhetünk még, hogy a *Börtön-könyv* állítása szerint a modern hatalom legfontosabb terméke a modern ember, s eme teremtés folyamata részben nem más, mint a testek zavaros, összefolyó masszájának felosztása addig, hogy végül egy térrészletben egy ember maradjon. Arra is emlékszünk, mit is jelent a *Panopticon* mint a hatalom mintája: felosztást, egyéni megfigyelést, s ezáltal magának az egyénnek a létrehozását. A biohatalom a *Tudniakarás* fejtegetései szerint két formára osztható: az egyik az egyéni testet veszi célba, a másik a népesség egészét kezeli. A Foucault-i hatalom tehát egyszerre egyéniesítő és totalizáló, egyszerre fordul az egyes ember felé és az emberek egész tömege felé. A totalizáló oldal kevésbé igényel eredetét illetően magyarázatot; a hatalom minden civilizációban és kultúrában természetesenül totalizáló jellegű. De honnét az egyénítés, mely az európai hagyomány egyedülálló sajátossága? Foucault válasza: a hatalomnak ehhez az oldalához a kereszténység által kifejlesztett pásztori hatalom szolgált mintául. Lássuk a pásztori hatalom jellegzetességeit.

„1. Olyan hatalmi forma ez, amelynek végső célja, hogy biztosítsa az egyén üdvösségét a túlvilágon.

2. A pásztori hatalom nemcsak egyszerűen rendező formájú hatalom; készen kell lennie arra is, hogy fölládozza önmagát a nyáj életéért és üdvösségéért. ...

3. E hatalmi forma nem csupán az egész közösséggel törődik, hanem minden egyes egyénnel is, egész élete során.

4. Végül pedig ez a hatalmi forma csak akkor működhet, ha tudja, mi történik az emberek fejében, látnia kell lelküket, erőszak nélkül feltárni legbensőbb titkaikat. Előfeltétele a tudat ismerete és a tudat irányításának készsége.<sup>29</sup>

Elég jól kihámozhatók a párhuzamok a pásztori és a modern hatalom között. 1. Ma persze nem a túlvilági üdvösség a hatalom célja, hanem – ahogyan ezt a biohatalom kapcsán láthattuk –, az élet, az evilági jólét, életszínvonal stb., ezzel kapcsolatban vállal magára a hatalom különféle feladatokat. 2. A hatalom önfeláldozása helyett inkább szolgálat jellegét, illetve szolgáltató mivoltát szokás hangsúlyozni. 3. Az egyéniesítő funkcióról már esett szó az előbb. 4. Végül a tudás és a hatalom összefüggésére már az 1972-es tanév óta folyvást hivatkoznak a Foucault-i művek. A pásztori hatalom rövid Foucault-i elemzése nyomán tehát mintegy teljes képet kapunk a hatalomról, ismerjük működésének módját, mikrotechnikáit, teremtő jellegét, a szembenállás lehetőségeit, és íme, most még származásáról is értesülünk.

## A HATALOM MINT TENGELY

Úgy tűnhet, hogy a pásztori hatalommal egyfajta egésszé kerekedik, tulajdonképpen bezárul a Foucault-i hatalomfogalom. A helyzet azonban nem ilyen egyszerű, élete legvégén ugyanis Foucault megint átértékeli addigi munkáit s ezenközben a hatalom ismét némileg más fénybe kerül. Erre új módosulás lényege, hogy a hatalom valamiféle tengely szerepét tölti be, de hogy milyen tengelyét, arról legalább két Foucault-i álláspontot olvashatunk.

Az egyik álláspontot a *Szexualitás-könyvek* második darabjának az indítása, a tervezett, de meg nem jelent *Előszó* és a tényleges *Bevezetés* jelzi.<sup>30</sup> Ezek az írások a szerző kissé meglepő, egyfajta kantiánus ismeretelméleti megalapozás irányába tett kirándulásáról vallanak.

A *Bevezetés* és az *Előszó* szerint Foucault mindig is azt a kérdést tette fel vizsgálataiban, hogy mi hozza létre a dolgok tapasztalatát. Válaszul azt találta, hogy bármely dolog tapasztalatának képződése három tengely mentén történik; ezek a tudás, a hatalom és a szubjektummá válás.<sup>31</sup> E tengelyek működése mondjuk az örültség esetében a következőt jelenti: „először azon ismeretek körének kialakulását, melyek magukat mint a »mentális betegség«-ről szóló szak tudást hozzák létre; másodsor, egy olyan normatív rendszer megszerveződését, mely egy egész technikai, adminisztratív, jogi és orvosi apparátusra épül, mely apparátus célja az örült izolálása és őrizetbevétele; és végül, az énhez és a másokhoz mint az örültség lehetséges szubjektumaihoz való viszony meghatározását.”<sup>32</sup>

Vagyis: 1. Hogyan képződik és mit foglal magában egy adott korban az illető témával, tehát az örültséggel kapcsolatos tudás, mely

egyszerre szól is róla és létre is hozza. 2. Milyenek az adott témához kötődő és egyben azt létrehozó szabályok, melyek meghatározott módon mindig a hatalomra utalnak. Az örültség esetében az örültek elzárása, megfigyelése, meggyógyítása stb. 3. A szubjektum adott témával kapcsolatos létrejötte: hogyan alakul ki az örült-, illetve ellenkezőleg, a tudatos nem-örült szubjektum. Összességében az eme három tengely mentén kialakuló örültségtapasztalat fontos szerepet játszik abban, ahogyan a modern ember magát mint szubjektumot létrehozza.

A *Bevezetés* hasonlóképpen szól a szexualitásról: „A »szexualitásról« mint történelmileg különös tapasztalatról való beszéd feltételezi, hogy rendelkezünk olyan eszközökkel, melyek alkalmasak a szexualitást konstituáló három tengelynek azok valós jellegzetességeiben és korrelációiban történő analízisére; e tengelyek pedig: a vonatkozó tudások formálódása, a gyakorlatot szabályozó hatalmi rendszerek, és azok a formák, melyekben az egyének felismerhetik és fel is kell hogy ismerjék saját magukat mint eme szexualitás szubjektumait.”<sup>33</sup>

Mi következik mindebből a hatalomfogalomra nézve? Első megközelítésben az látszik, hogy míg korábban legszívesebben hatalom/tudásról beszélt Foucault, addig itt a hatalom és a tudás különvált egymástól, a tapasztalat külön-külön tengelyét jelentik. Az ugyan igaz, hogy csak együtt hozzák létre a dolgok tapasztalatát, mégis a megfogalmazás alapján az lehet az érzésünk, hogy a hatalom ugyanannyira független a tudástól, mint amennyire a szubjektivitástól. Úgy látszik tehát, hogy Foucault ekkor új hatalomfogalommal kísérletezik, ráadásul olyannal, mely döntően ismeretelméleti státusú, mintegy transzcendentális jellegű. A kérdésünk most már az lehet: Mi újat mond mindez a hatalomról? Összebékíthető-e ez az ismeretelméleti jellegű hatalomkoncepció a korábbival?

A kérdések könnyebben megválaszolhatók, ha Foucault gondolatmenetét Hegelével vetjük össze. Valószínűleg meg lehet írni Foucault-t más nagy gondolkodó (pl. Nietzsche vagy Heidegger) alapján is, ám Hegel beemelése a fejtegetésbe igen kézenfekvőnek látszik. Foucault kevés mesterét említi írásaiban, de egyiküket, Jean Hyppolite-ot, elődjét a *Collège de France* Filozófia tanszékén, többször is.<sup>34</sup> Márpedig Jean Hyppolite éppen a Hegel-interpretációjával gyakorolt óriási hatást a Foucault generációjához tartozó francia társadalomtudósokra. Ráadásul eme generáció egy másik meghatározó élménye Alexandre Kojève Hegel értelmezése. Mind Hyppolite, mind pedig Kojève főként *A szellem fenomenológiájával* foglalkozott.<sup>35</sup>

Mit mond nekünk Hegelen keresztül Foucault? A fő gondolat talán a tudás hegeli értelemben vett önmozgása, mely a tengelyeknek nevezett szakaszokat járja végig. Az első lépés a tudás önmagában, az egymást szabályozó diskurzusok, a diszkurzív gyakorlatok, az episztémé által kifeszített keret, mely alapvetően szabja meg a diskurzusok fejlődését, alakulását. A következő lépcső a tudás ácsapása a valóságba, mely nem más mint a dolgok investíciója,



munkabavétele. A tudás hatalomként, technikaként, térszerkezetként, időbeosztásként, szervezett sorsként stb. jelenik meg, s végül persze emberként. A modern ember adná tehát a tudás fejlődésének végső fázisát. A tudás a hatalom közvetítésével az emberben ismer magára. Az ember termeli a tudást, a tudása jelentős részben a hatalomról szól, a hatalom gyermekeiről, térről és időről, s egyáltalában minden dologról csak mint tér- és időbeliről, csak mint a hatalomtudás által artikulált, munkába vett, felosztott, megjelölt, asszociációkkal felruházott stb. létezőről. De persze az ember tudása, vagyis a tudás önmagára ismerése nem is vezethet máshová, mint az ember szubjektummá válásához. Kezdetben ugyan úgy tűnik, hogy az ember foglya a tudásnak és a hatalomnak, melyek tehát vele szemben idegenként jelennek meg. Utóbb azonban, a megismerés következtében az ember számára kiderül, hogy ő nemcsak objektuma a tudásnak és a hatalomnak, hanem szubjektuma is.

Apró dolog, de talán nem véletlen, hogy Foucault életműve pontosan a fentieknek, a tudás önfejlődésének megfelelően szakaszolódik. Az első művek a tudásról szólnak, a középső szakaszban a hatalomról ír, s ekkor úgy tűnik, a hatalom felszívja magába a tudást is, majd a szubjektummá válásról szólnak az írások, hogy azután e három nagy téma egységbe foglalódjék, s a tapasztalat egésze, igazsága éppen eme három „tengely” együttes érvényesülése révén jöjjön létre.

Ez a gondolatmenet talán még szemléletesebben mutatható be, ha nem a tudás hegeli önfejlődésének egészét vesszük szemügyre, hanem csak egy részkérdést, mondjuk a bűnözést. Eszerint a bűnözés először is tudásanyag, a bűnök csoportosításával, fogalmi meghatározásaival, az összes a témát érintő diskurzussal. Másodsorban a bűnözés mindezen tudás átfordítása a valóságba, vagyis a bűnözéssel kapcsolatos mikrotechnikák egésze, mely többek között végbeviszi azt a tettet, hogy létrehozza a bűnt a maga igazságában. Végül persze az következik, hogy a bűn igazi létrehozatala nem lehetséges másképpen, mint a bűnöző létrehozatalával, a bűnöző szubjektum megteremtésével, mely egyfelől úgy történik, hogy létrejön egy adott személyről a bűnöző-mibenlét tudása, az adott személy a hatalom/tudás investációs tevékenysége folytán produkálni kényszerül a bűnöző-fogalom egészét. És ezenközben maga a személy is bűnözőként ismer magára.

Még egyszer tegyük fel a kérdést: Mit újat mondhat mindez a hatalomról? Leginkább talán azt, hogy ha a hatalom külön szférának tűnhetett a *Börtön-könyv* kapcsán, azért végül is lehet, hogy nem volt másról szó, mint a tudás átcsapásáról. A tudás, a mindenkorai tudás hatalommá válik, a hatalmat használja fel megvalósulásához, a hatalom az a mód, az a közvetítés, melynek segítségével a különböző szaktudások megvalósulnak, megtalálják, éppenséggel konstituálják saját tárgyukat. A modern tudás és hatalom tehát tényleg nagyon szorosan összefügg, ha tetszik ontológiailag is, nemcsak társadalomelméletileg.

De legalább ilyen szoros oda-vissza kapcsolatra találunk a hatalom és a szubjektum között. A szubjektummá válás ugyanis két dolgot jelent egyszerre: egyfelől a filozófiában bevett szubjektummá válást, másfelől viszont az alattvalóvá válást; a francia *assujettissement* szó mindkét jelentést sugallja, sőt éppenséggel elsősorban az utóbbit. Egyszerre zajlik tehát a két átalakulás, hiszen szubjektummá válásom a hatalom investáló tevékenységének velejárója, következménye. Másrészt magamat szubjektumként éppen úgy hozom létre, hogy interiorizálok a hatalmi mintát. Akkor vagyok ugyanis igazán magamnál, ha magamat a hatalomtól visszahódítottak érzem, pontosabban tehát akkor, ha a más hatalmak után végre sajátmagam hatalma alatt állok. Éppen ezt jelenti a minta interiorizálása, hogy ugyanis mindenütt erők, hatalmi aspirációk, étvágyságok, késztetések állnak szemben egymással. Miközben tehát egyfelől a hatalom és a (készen kapott) tudás ellenében leszünk szubjektummá, ez igazából ugyanúgy hatalmi logikát követ (ki győz a harcban?). Hatalom a hatalom ellen, az élet nevében.

Megváltozik tehát az egyén helyzete. Korábban úgy látszott, hogy az ember eltűnik Foucault-nál, hiszen az individuum nem az emancipáció révén jön létre, hanem a hatalom jellegének megváltozása vezet oda, hogy a zavaros embertömeg szemmel tartható individuumok rendezett egységévé válik. Most viszont az egyén noha továbbra is a tudás és a hatalom által szabott keretben létezik, ám ezen belül és sok-sok ponton ezzel éppenséggel szembeszegülve, saját maga alakítja ki magát. Ezért hangsúlyozza Foucault a hetvenes évek közepétől egyre inkább az ellenállás formáit, azt, hogy a hatalomviszony szabad egyéneket feltételez, hogy jobbra csak cselekvési mezőket határol be és nem határozza meg magát a cselekvést.

A szubjektummá válás persze nemcsak mint átmeneti folyamat értendő, amelyből igazából csak a végeredmény a fontos, hanem mint a folyamat maga, amely nem ér véget soha: az egész szubjektum nem is más, mint ez a folyamat. Ezt annál is inkább célszerű így felfogni, minthogy a modern ember nem lehet soha készen, mindig nyitottnak kell lennie a változásra, arra, hogy a hatalom közvetítette célok irányában megváltozzék.

Ami most már a „tengely-elmélet” másik, többször is megjelentetett<sup>36</sup> változatát illeti, az szintén tartalmazza a hatalomra utalást. Eszerint a szubjektum történelmi ontológiája az, amelynek három vizsgálati tengelye van: a tudás, a hatalom és az etika. Ebben az összefüggésben a hatalom a következőt jelenti. Ahhoz, hogy megértsük a szubjektum genealógiáját, végig kell vizsgálnunk, hogy mit jelentett a szubjektum mint a hatalom tárgya és mint a hatalom gyakorlója, szemben mondjuk a tudás tárgyaként és hordozójaként való megjelenésével, illetve a morális lényként való megjelenésével.

Foucault megítélése szerint az első témáját, tehát az örültség kérdését taglaló könyve<sup>37</sup> mindhárom tengelyt nagyjából egyforma súllyal vette figyelembe a kidolgozáskor, de a tengelyek ekkor még

némiképp homályosak voltak és összekeveredtek. A bűnözés, illetve a börtön vizsgálatok Foucault szerint főként a hatalmi mikrotechnikák kerültek előtérbe, tehát a hatalom szempontja, míg a szexualitás történetének írása közben a szubjektum létrehozatalán van a hangsúly.

## MIT KEZDHETÜNK EZZEL A HATALOMFELFOGÁSSAL?

A hatalom kérdésének vizsgálatában különösen érdekelt szaktudomány, a politológia egyszerre találhatja zavarbaejtően érdekesnek és szakmailag szinte használhatatlannak a Foucault-i hatalomfogalmat. A politikatudomány ugyanis a hatalmat jobbra kifejezetten az államhoz kötve vizsgálja, a döntésekhez való hozzáférés lehetősége felől közelítve meg a kérdést. Ráadásul mindezt a társadalom egy önállóan tekintett alrendszerén, a politikai alrendszeren belül helyezve el.<sup>38</sup> Ilyen alapállás számára a hatalom Foucault-i fogalma túlfeszített, túlságosan szélesre tárt, operacionalizálhatatlan, inkább (társadalom)filozófiai, sőt metafizikai relevanciájú, semmint szaktudományosan értelmezhető.

Ugyanakkor persze a Foucault-i elemzések némelyike igencsak operacionalizálható szempontokat követ. Gondolhatunk itt például a diskurzus kérdésére, mely politológiai, vagy talán inkább a politikai tudásszociológiát foglalkoztató problémák megoldásához nyújthat segítséget. Itt természetesen nem egyszerűen az ideológia újfajta megközelítéséről lehet szó, hanem arról, hogyan jön létre egy politikai vagy bármilyen más esemény politikai tapasztalata a társadalomban, kinek van előlött hatalma stb. De nem lenne érdektelen, mondjuk, a térszerkezetek politikai hatását is megvizsgálni adott esetben.

Joggal érezhetjük azt, hogy a Foucault által kidolgozott hatalomfelfogásnak nem kevés világnézeti, életvezetési haszna lehet. Foucault a mindannyiunk életének részét képező banális és unalomig ismert intézményeket, mint az iskola, a kórház, a bűnözés stb. új diskurzusba helyezi. Éme diskurzus alapján pedig könnyen érezzük úgy, hogy hiszen mindig is hatalommal terhesnek gondoltuk eme intézményeket, ugyanakkor ha úgy véltük, hogy mégiscsak túlzás lenne a kórházi személyzet vagy az iskolai tanárok önkényében az állam hatalmának megjelenését sejteni, akkor most Foucault segítségével megoldhatjuk ezt az ellentmondást: ezek az intézmények úgy hatalomtelítettek, hogy semmi közvetlen közük nincs az államhatalomhoz. Ennek kapcsán merülhetnek fel morális problémák, s érezhetjük úgy, hogy az ellenállásnak éthosza van. Szerencsére ugyanis a hatalom eme képe szerint nem valamiféle totális represszió alatt nyögünk, hanem lehetőségünk van az ellenállásra is. S ezt az éthoszt még az sem okvetlenül kisebbíti, hogy a hatalom maga is mindig előfeltételezi a vele szemben álló erőket. Ahol nincs ellenállás, ahol nincs legalább minimális szabadság, ott nincs értelme (modern) hatalomról beszélni. A hatalom „lehetséges cselekedetekre ható cselekedetek összessége: lehetőség-

mezőre hat, ahol a cselekvő alanyok viselkedése megnyilvánul: ösztönöz, előidéz, eltérít, megkönnyít, nehezít, kitágít, korlátoz, többé-kevésbé valószínűsít; határesetben kényszerít vagy akadályoz; de mindenkor egy vagy több cselekvő alanyra ható cselekvést jelent, mindaddig, amíg ezek cselekszenek, vagy képesek a cselekvésre. Cselekvés hatása a cselekvésre.”<sup>39</sup>

Úgy tűnik, a Foucault-i hatalom társadalomelméleti szempontból igen jól hasznosítható. Valami olyasmit jelent ugyanis, hogy a modern társadalom alampintája a hatalom, a *ki kit győz le?* mintája. Bárhová nézzünk tehát, bármely ártatlannak tűnő szférába kukkantunk is be, valószínűleg igen mély belátásokkal leszünk gazdagabbak, ha a hatalom jelenlétének nyomait keressük, azt, hogyan használódik fel az adott terület a szemmel tartásra, hogyan szolgálja az élet szervezésének célját, a képességek és erők létrehozását, a tevékenységek intenzifikálását stb. Bármilyen célokról legyen is szó, végül is mindegyik a hatalmi technikákra ültetődik rá.

Hatalom mindig volt, mindig is lesz, mondja Foucault, de mintha csak a modern korban adná egyben a társadalom alampintáját is. Hatalom máskor is volt, de nem akart mindent bekebelezni, éppen-séggel csak néha ragyogott fel, nem bujkált állandóan alattomosan minden viszonyban.

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> *Surveiller et punir. Naissance de la prison.* Éditions Gallimard 1975. Magyarul: *Felügyelet és büntetés. A börtön története.* Budapest: Gondolat Kiadó 1990.

<sup>2</sup> *Vérité et pouvoir.* *L'Arc*, 1977, 70.

<sup>3</sup> Lásd például Michel Foucault: *The Subject and Power.* In: Hubert L. Dreyfus–Paul Rabinow: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics.* Chicago: The University of Chicago Press 1983. Magyarul: Michel Foucault: *Miért tanulmányozzuk a hatalmat?* I–II. *Polisz*, 1990, 2, 3. A továbbiakban a magyar kiadást idézem.

<sup>4</sup> A legfontosabb talán ebből a szempontból: Michel Foucault: *Histoire de la sexualité.* 2. *L'Usage des plaisirs,* Éditions Gallimard 1984, 10–12. o.

<sup>5</sup> Itt jegyzem meg, hogy a Foucault-i hatalomfelfogásról magyar nyelven is jelent már meg összefoglalás és elemzés, mégpedig Szakolczai Árpád tollából (Szakolczai Árpád: *A fejlődés megkérdőjelezése.* Budapest: Akadémiai Kiadó 1990). Szakolczai Árpád kiváló könyve különösen azért érdemel említést, mert nem egyszerűen ismertet a Foucault-i nézeteket, hanem szembesíti őket történelmi és gondolkodástörténeti tényekkel, s emellett a Foucault-i életmű talaján állva arra is sikeres kísérletet tesz, hogy megírja a közgazdaságtan keletkezéstörténetét. A témában lásd még: Gilles Deleuze: *Foucault.* Les Éditions de Minuit, Párizs, 1986 és a *Michel Foucault, philosophe, rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 Janvier 1988.* (Párizs: Éditions du Seuil 1989.) vonatkozó tanulmányait.

<sup>6</sup> Lásd *L'Archéologie du savoir.* Éditions Gallimard 1969, 259–275. o., illetve ezen belül 272–275. o.

<sup>7</sup> Michel Foucault: *A diskurzus rendje.* *Holmi*, 1991. (III. évf.) 7. (július). Eredetiben: Michel Foucault *L'Ordre du discours.* Éditions Gallimard 1971, 12. o.

- <sup>8</sup> Michel Foucault: *Stultifera navis*. Nagyvilág, 1990. 9. Eredetileg: *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Párizs: Plon 1961, 7. o.
- <sup>9</sup> Mint majd számos esetben látni fogjuk, Foucault olyan terminológiát használ, melyet meglehetősen nehéz magyarra fordítani. Egyik legfontosabb szava épp ez, a *discours*. Hogy Foucault-nál mit jelent a szó, azt persze csak hosszas elemzéssel lehetne megvilágítani (lásd ehhez G. Deleuze könyvét, Manfred Frank tanulmányát a *Michel Foucault philosophe...* című kötetben, valamint Angèle Kremer-Marietti *Michel Foucault, Archéologie et Généalogie*. Párizs: Livre de Poche, 1985). Ehelyett itt most csak a szótári jelentésármányokat említhetjük. Eszerint a *discours* jelent beszélgetést, társalgást, diskurzust, beszédet, szónoklatot, prédikációt, haszontalan szószaporítást egy adott tárgyról, tirádát, szövegelést (a cselekvés helyett), értekezést (Descartes, *Discours de la méthode*), a *parole* értelmében vett nyelvi kijelentéscsoportot stb. A diskurzus, tehát a szó szokásos magyar változata eszerint csupán az egyik oldalt közvetíti, holott épp Foucault-nál ez igen kevés. Anélkül, hogy alátámasztanám, jelezni szeretném, hogy a Foucault-i *discours* jelentése leginkább talán a szó- és szövegösszevénnyhez áll a legközelebb.
- <sup>10</sup> A diskurzus rendje. Id. kiad., 872. o. Az eredetiben: 20. o.
- <sup>11</sup> Michel Foucault: Mi a Felvilágosodás? In: Szakolczay Árpád (szerk.) *A modernség politikai filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl*. Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézete 1991.
- <sup>12</sup> Immanuel Kant: Válasz a kérdésre: Mi a Felvilágosodás? In: Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Budapest: Gondolat Kiadó 1974.
- <sup>13</sup> Ezek megjelentek a Michel Foucault *Résumé des cours. 1970–1982*. (Juillard 1989) című kötetben.
- <sup>14</sup> Id. mű, 19–20. o.
- <sup>15</sup> Id. mű, 23. o.
- <sup>16</sup> *Surveiller et punir*. Id. kiad. 27. o.
- <sup>17</sup> Id. mű, 34. o.
- <sup>18</sup> Uo.
- <sup>19</sup> Uo., 139. o.
- <sup>20</sup> Vö.: 1 Mózes 4, 7.
- <sup>21</sup> *La volonté de savoir*. Éditions Gallimard 1976.
- <sup>22</sup> Uo., 107–120. o.
- <sup>23</sup> Uo., 123–127. o.
- <sup>24</sup> Uo., 126. o.
- <sup>25</sup> Az ellenállás különböző formáinak közös vonásaihoz lásd I. *Miért tanulmányozzuk a hatalmat? A szubjektum kérdése*. Id. kiad.
- <sup>26</sup> *La volonté de savoir*. Id. kiad., 188. o.
- <sup>27</sup> Az egészségügyről lásd Michel Foucault: *The Politics of Health in the Eighteenth Century*. In: Paul Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*. New York: Random House 1984.
- <sup>28</sup> Lásd az idézett kiadást. A pázsztori hatalomról, főként történeti vonatkozásairól lásd még Omnes et Singularitum (Mindenkét és egyenként is): A „politikai ész” kritikája felé. In: Szakolczay szerk. Id. kiad.
- <sup>29</sup> Id. mű, I, 10. o.
- <sup>30</sup> A bevezetés helye: *L'Usage des plaisirs*. Id. kiad., 9–39. o. Az előszó: Preface to *The History of Sexuality, Volume II*. In: Rabinow (ed.), 333–339. o.

- <sup>31</sup> Rabinow (ed.), 333–334. és különösen 336–338. o.
- <sup>32</sup> Id. mű, 336. o.
- <sup>33</sup> *L'Usage des plaisirs*. Id. kiad., 9–10. o.
- <sup>34</sup> Pl. *Folie et déraison*. Id. kiad., x. o., *A diskurzus rendje*. Id. kiad., 887. o. Ez utóbbi helyen egyébként meglehetősen sajátos Hegel-értékelés is található.
- <sup>35</sup> Lásd Jean Hyppolite: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, I-II*. Párizs Aubier, Éditions Montaigne 1946; Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*. Párizs: Gallimard 1947.
- <sup>36</sup> Lásd: *Mi a Felvilágosodás?* Id. kiad., 112.o.; On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. In: Rabinow (ed.), 351–352. o.
- <sup>37</sup> Az örültséggel a következő könyvei foglalkoztak: *Maladie mentale et personnalité*. Párizs: Presses Universitaires de France 1954. Ennek alaposan átdolgozott második kiadása: *Maladie mentale et psychologie*. Párizs: Presses Universitaires de France 1961; *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Id. kiad. Továbbá részben: *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Párizs: Presses Universitaires de France 1963. Az értékelés az utóbbi kettőre vonatkozik.
- <sup>38</sup> Lásd erről például Gombár Csaba: A politikai hatalom kérdéséről. In: Bihari Mihály (szerk.) *Politika és politikatudomány*. Budapest: Gondolat 1982.
- <sup>39</sup> Lásd: *Miért tanulmányozzuk a hatalmat? II*. Id. kiad., 5. o.

CSEPELI GYÖRGY

## A barangoló

Az elmúlt év egy szombat délelőttjén tucatnyi magyar társadalomkutató jött össze a hajdani Társadalomtudományi Intézet tanácstermében. Az Intézet egykori munkatársa, a magyar társadalomtudomány korán elhunyt kiemelkedő alakja, Papp Zsolt emlékére szerveződött az összejövetel. Előre elkészített előadások, rögtönzött felszólalások hangzottak el, melyek mindegyikét eleven vita, jó hangulatú beszélgetés követett.

A szavak nem tűntek el, hiszen a Magyar Rádió felvételt készített, s talán nem esztelen remény abban hinni, hogy lesz idő, amikor műsor is lesz e szombat délelőtti eseményből. Papp Zsolt tud várni.

A Politikatudományi Szemle magára vállalta, hogy közölje az írásos előadásokat, melyek magukért beszélnek, bevezetőt aligha igényelnek. E bevezetőben inkább a hangulatról írnék, mely a szó platóni értelmében vett szimpózium résztvevőiben kialakult és rögzült.

Bár testében halott barátunk és munkatársunk emlékének jegyében szerveztük a beszélgetést, az első pillanattól fogva nyilvánvaló volt, hogy Zsolt köztünk van.

Köztünk volt elsősorban a módszer okán. Az előadott gondolatok szigora nyitott és bekapcsolódásra fogékony érvelésmóddal társult. Köztünk volt a téma okán. Az előadások – egy kivétellel – a német és a magyar szellemi kölcsönhatás tájain cserkészték, hűen a nagy Barangoló által felskiccelt szellemi térkép vázlatához. Köztünk volt a sokféle szellemi látószög jelenléte, a különböző tudományos paradigmák békés együttélése okán. És végül, de nem utolsósorban, köztünk volt mint tükörkép, szeretetben annyiszor megsokszorozódva, ahányan ott ültünk a tanácskozásteremben. Mindannyiunkban él egy Papp Zsolt, aki mindenkiben más. Barát, munkatárs, tanár, televíziós személyiség, ivócimbora, az utolsó magyar literary gentleman.

Képtelen vagyok emlékezni rá. Aznap jelent meg Barangolások című posztumusz válogatása, melynek sorai, miként életében megjelent művei is, éppúgy élnek, s élni fognak, míg lesz magyarul szóló társadalomtudomány. Mintha csak elutazott volna.

Talán tényleg csak elutazott. Időközben szörnyek ébredtek életre, örökre halottnak hitt tetszhalottak támadtak föl, cáfolván azt a naiv hitet, hogy halad előre a világ, maga alá gyűrve mindazt, amiről úgy gondoljuk, hogy rossz, gonosz, elviselhetetlen. Kiderült, hogy nemcsak a jó, hanem a rossz is örök életű a szellemben, és a harc e két, egymástól élesen sosem elkülönülő princípium között sem ér véget.

A harc persze torzít, s mi, mint Zsolt is, békét akarunk. Gondolkozunk, írunk, kutatunk, várjuk vissza az eltávozottakat, akikről ugyan tudjuk, hogy találkozni velük csak ott fogunk, ahonnan még nem tért vissza utazó, de ugyanakkor azt is tudjuk, hogy el nem tűnhetnek.

Csillag minden szellem, melynek izzó teste kihül és elenyészik, de fénye szakadatlanul hull ránk. Hol nagyobb, hol kisebb a fény, csak tőlünk, élőktől függ, hogy mennyit látunk meg belőle.



NYÍRI KRISTÓF

## A hagyomány fogalma a német gondolkodásban

Kilencvenegy nyara óta halogattuk a beszélgetést, melyre már nem került sor. Hadd kerekítsek itt rövid referátumot arról, amit abban a beszélgetésben szerettem volna Zsoltnak elmondani, s amit, úgy képzelem, rokonszenvvel hallgatott volna: hiszen kedves szerzőről is szót gondoltam ejteni – Schellerről, Habermasról –, főként pedig, következtetésként, olyan képletet gondoltam megfogalmazni, mely az ő beállítottságának tudtommal éppenséggel megfelelt. A képlet így szól: *a hagyomány filozófiai problémája látszatprobléma, a hagyomány szociológiai problémája megoldott*. Ma ehhez hozzátenném: a hagyományok *politikusok általi fölemlegetése* elméletileg nem, csupán morális szempontból elgondolkodtató – nem a tiszta szív, hanem a zavaros fej jele.

A hagyomány kérdése a német gondolkodásban vált filozófiai problémává, először talán Herdernél. Ám az az alapvető jelentésbeli kettősség, fogalmi csillámlás, melynek a német filozófia itt végül is áldozatul esett, sokkal régebbi keletű: a görög írásbeliség kezdeteire s a Biblia könyveinek összeállítása és első fordításai korára nyúlik vissza. Noha egyaránt beszélünk *szóbeli* és *írásos* hagyományról, a kétféle hagyomány között alapvető funkcionális különbség állapítható meg. Hiszen az írásbeliségtől átítatott társadalom nem igényli és nem is viseli el a *tudásmegőrzés és tudásátadás* ama intézményét, melyet a tiszta szóbeliség társadalma éppenséggel nem nélkülözhet, s melyet elsősorban nevezhetünk *hagyományozásnak*: hangzó szövegek és begyakorolt cselekvésmódok nemzedékről nemzedékre történő, ősi és isteni eredetet sugalló, ellentmondást vagy megfontolást nem tűrő, változatlan továbbadását. A görög *παράδοσις* és a latin *traditio* kifejezésnek pontos megfelelője a német *Überlieferung*: jelentése

*átadás*, a szó eredeti, fizikai, konkrét értelmében. A tanító szövegbeli vagy cselekvésbeli tudását, ügyességét átadja az őt hallgatónak vagy utánzónak. Ehhez képest az *írott*, jelesen *alfabetikusan* írott szövegek átadásáról csak átvitt értelemben beszélhetünk: a pergamennek, a papirusztekercsnek nem kell kézből kézbe jutnia, az olvasás nem szemtől szembe befogadás. Természetes ugyanakkor, hogy a „tradíció” kifejezés nyomban szert is tett erre az átvitt értelemre. Mint Pál írta a thesszalonikiaknak: „ragaszkodjatok a hagyományokhoz, amelyeket tőlünk élőszóban vagy levélben kaptatok” (2 Tesz 2,15).

A magyar „hagyomány” szó eredetileg a *meghagyás* (azaz rendelkezés), *elhagyás* (azaz válás), továbbá *bírság* és *törvénykezés* jelentéseket hordozta. A παραδοσις persze értelemszerűen *praeceptumot*, előírást is jelenthet, Luther többhelyütt *Satzungot* fordít – így épülhetett „hagyomány” szavunkra a *tradíció* jelentés. Ám a „hagyomány” szóból az *átadás* mozzanatát nem halljuk ki, a *szájhagyomány* kifejezés a magyarban jóval inkább jelentésbővítő, mint az „oral tradition” az angolban, vagy a „mündliche Überlieferung” a németben. Az egyházi hagyomány mint *szóbeli* hagyomány érvényességéről folyó sokévszázados, a reformáció–ellenreformáció korában tetőző vita a magyar nyelvérzék számára megfoghatatlan, a latin vagy a német nyelvérzék számára ellenben magától értetődő kategóriákban zajlott.

Elsősorban szóbeli hagyományt ért tradíción a fiatal Herder is. Herder egyáltalán a szóbeliség eszméjének bővületében lett íróvá, korai munkái Rousseau tettetett könyvellenességét visszhangozzák, Macpherson skót balladahamisítványainak hatása alatt állnak. „Ossi-ans Gedichte”, írja 1773-ban, „[sind] Lieder, Lieder des Volks, Lieder eines ungebildeten sinnlichen Volks ..., die sich so lange im Munde der väterlichen Tradition haben fortsingen können”. A fiatal Herder világosan ráérez dallam és ritmus emlékezettechnikai szerepére, arra, hogy a fül egészen különböző ismeretmegőrző funkcióval bír, mint a szem. Másképp az idősödő Herder: nála szóbeli és írásbeli hagyomány ismét egybefolyik, az *Ideen*ben a vallásos hagyomány egyfelől ősi, szóbeli, tánchoz és énekhez kötött, másfelől írásban rögzített, mint az ószövegség könyveiben. A Herder nyomdokain elinduló Grimm-testvérek terminológiája megint egyértelműbb. *Deutsche Mythologie*-jában Jacob Grimm a „geschriebene Denkmäler”-t, az írott emlékeket szembeállítja a „Volkslieferung”-gal, vagyis a népi hagyománnyal, mely úgymond „az eleven szokás és monda soha meg nem álló folyama”; hagyományok *elnémulásáról* beszél; s például így fogalmaz: „Az írott feljegyzéshez a szóbeli monda úgy viszonylik, mint a műköltészethez a népdal, vagy az írott törvényekhez a [népi szokás-jog]”. Ám ez a terminológia sem egészen következetes. Nem is lehet az, ha tükrözni kívánja a korabeli német nyelvhasználatot, melyről persze éppen a Grimm-féle szótár alapján alkothatunk magunknak képet. Az „Überlieferung” vagy a „Tradition”, mondja a Grimm, régebben inkább csak *szóbeli átadást* jelentett; a 18. század közepétől

kezdvé viszont általában annyit tesz, mint „mündlich und schriftlich überlieferte Kunde von geschichtlichen Begebenheiten”, a 19. századra pedig még szélesebb jelentést nyer: „das herkömmliche in Haltung und Handlung, das sich in sozialen und geistigen Gemeinschaften, in culturellen Überlieferungszusammenhängen aller Art fortpflanzt”.

A hagyomány filozófiai problémája a német gondolkodásban a „Tradition” szűkebb és tágabb fogalmának egybemosódásából adódik. Hogy a fogalmak csapdájába a filozófiát ezúttal is, mint oly sokszor, ideológiai lidércfények vezették, egészen nyilvánvaló. A német traditionalizmus a felemás polgárosodás szorongásaiból nő ki. Ám hagyjuk most a társadalmi gyökereket; összpontosítsunk az elméleti következményekre. A szóbeli hagyomány alázatot kíván, kötöttséget teremt; az írásbeli hagyomány teret enged a kritikai reflexiónak. Modern világunk az írásbeliségen alapul; szóbeli és írásbeli hagyomány egymásbavetítése viszont sanda fogalmi vágyódásnak ad tápot, valamiféle kötöttség utáni vágyakozásnak a modern világ közepette. Ezt a vágyakozást fejezi ki a kilencszázharmincas években Husserl, a hatvanas években Gadamer, vagy akár Lübbe a nyolcvanas években. Amikor Husserl a geometriát „évezredek hagyományának” nevezi, mely hagyományon úgymond ma is „elevenen továbbmunkálkodunk”, vagy azt írja, hogy „emberi létünk számtalan hagyomány keretei között mozog. A kultúra egész világa, minden alakjában, hagyományból van”: úgy egybemossa hagyomány és *intézmény* fogalmát – a korai geometria részleges szóbeliségét és ezzel személyes kapcsolódásokhoz kötöttségét idézi föl, miközben ténylegesen a modern tudomány objektivált voltáról beszél. Amikor Gadamer akképpen fogalmaz, hogy „a történetietlen-dogmatikus és a történeti, a tradíció és a történettudomány, az antik és modern nem áll teljesen és elvileg szemben egymással”, úgy kognitív folyamatosságot tételez ott, ahol kognitív törést kell észrevennünk: a szóbeliségnek kritikai distanciát kizáró s az írásbeliségnek kritikai distanciát teremtő emlékezettechnikái között.

Érzékeli ezt a törést, de nem tudja értelmezni – és pedig egyre kevésbé tudja értelmezni – a Nietzsche-től Scheleren és másokon át Habermasig terjedő vonulat. „A történeti jelenség – írta Nietzsche 1874-ben –, ha már tisztán és maradéktalanul megismert, s az ismeretek jelenségeinek egyikévé oldódott fel, annak számára, aki megismerte, halott.” Nietzsche szellemében nyilatkozott meg Scheler, amikor 1927-ben így fogalmazott: „a tudatos »emlékezés« az eleven tradíció föloldását, sőt tulajdonképpen halálát jelenti”. Nietzsche értelve idézi fel 1942-ben Carl August Emge *naivnak* és *szenzimentálisnak* schilleri ellentétét, s alkalmazza azt a tradíció-problémára. A tradíció szenzimentális megvallása jellegzetesen modern attitűd: a naiv elfogadásra, a tényleges értelmi azonosulásra való képtelenséget, tudatosan-külsőlegesen elhatározott vállalást jelent. Nietzsche szellemében fogalmaz Josef Pieper 1958-ban, amikor így ír: „Amint valamely *traditumot* magam által ellenőrzöttként és kritikailag tudott-

ként fogadok el, az ezzel számomra elveszíti hagyományjellegét.” És ebben a szellemben fogalmaz, Schelerre kifejezetten is utalva, Habermas 1967-ben. „A tradíció reflektált elsajátítása – írja – megtöri a hagyomány természetadta szubsztanciáját. ... Az áttetszővé tett előítéletstruktúra immár nem működhet előítéletként. ... Gadamer ... a reflexió ama erejét vonja kétségbe, melynél fogva az ... a tradíció igényét el is utasíthatja.”

A hagyomány ama természetadta szubsztanciája, melyre Habermas itt – anélkül, hogy tudna róla – voltaképpen utal, nem más, mint a *tiszta szóbeliség*. Ennek belátására a nemzetközi szakirodalom legkésőbb 1963-tól kezdve – ekkor jelent meg Goody és Watt „The Consequences of Literacy” című tanulmánya – lehetőséget adott. Német fordításban a Goody–Watt-tanulmány 1981-ben került kiadásra – abban az évben, melyben Habermas kommunikatív cselekvésméleti könyve is megjelent. Ám amennyiben Habermas itt immár a hagyományok úgymond kritikai megújíthatóságáról beszél, ezt a könyvet mostani témánk szempontjából éppenséggel visszalépésnek kell minősítenünk, miközben ekkorra már Németországban is gyökeret vert a hagyományosság modern, kultúrantropológiai és kommunikációtörténeti indíttatású elmélete. Az *Archäologie der literarischen Kommunikation* elnevezésű munkacsoport 1979/80-ban – Bielefeldben – tartotta meghatározó jelentőségű konferenciáit, a konferenciák anyaga 1983-ban jelent meg.

Magyarországon az úgymond hagyományokra való hivatkozás – népi hagyományokra, nemzeti hagyományokra – szinte kizárólag a politika és ideológia szintjén történt és történik, elméleti tájékozottság és igény nélkül. Ez annál is sajnálatosabb, mivel utalhatunk olyan magyar szerzőre – a történész Hajnal Istvánra –, akinek eredményei a vonatkozó nemzetközi kutatásokat évtizedekkel megelőlegezték, sőt, *befolyásolták*. Egy teljesebb áttekintés itt persze kitérne mondjuk a fiatal Lukács György idevágó, fogalmilag újat is hozó, ám nyilvánvalóan téves gondolataira, vagy a már nem egészen fiatal Németh László fogalmilag sok újat hozó, ám nyilvánvalóan téves gondolataira, vagy az idősödő Szekfű Gyula fogalmilag újat nem hozó, ám nyilvánvalóan helytálló gondolataira. Szorítkozzunk most Hajnalra. Rá mindvégig erősen hatott a német történettudomány és szociológia; föltűnő azonban, hogy a tradicionalitás természetével kapcsolatos eredményeit inkább e hatással szembefordulva, semmint rá támaszkodva érte el. Írástörténeti kutatásaiból kiindulva s Max Weber racionalitásfölfogásával vitatkozva jutott el, 1933/34-ben, ahhoz a felismeréshez, hogy a *hagyományozás struktúráját*, a gyakorlati tapasztalatoknak s a verbális tudásnak nemzedékről nemzedékre történő változatlan, megkérdőjelezetlen átadását a szóbeli memorizálás korlátai-kényszerei alakítják ki. És felismerte azt is, hogy a hagyományos átadás változatlansága, objektív ellenőrizhetőségének híján, csupán *képzelt*. Vagyis a hagyomány nem képes hiteles múlttudat – tényleges történeti tudat – hordozására. A szóbeliség emberét, írja Hajnal, a

„szó, hagyományképpen, összeköti a múlt emberével... De a múlt emberének alakja nincs a maga természetében közötté, nincs reális képzelete róla, csak annyi, amit az utódok az elődből a maguk képzelete szerint alakítottak s hagyományszerűen továbbadtak.” Amit a szóbeliség viszonyai között, hangsúlyozza Hajnal, „kultúrjavakban az egyik generáció teremtett, nem szállhat át hiánytalanul, változatlanul a következőkre: a szóbeli hagyomány keveset tarthat fenn és másított értelemmel. ... A szóbeliség hagyományt teremt, amely az utódok alkotása az elődökről, csak kis részben az előd tényleges hagyatéka az utódokra”. Ehhez képest az írásbeliség valódi történeti tudatot hoz létre: s amennyiben a múlt okszerű szemléletéhez vezetett, az írás, mint Hajnal hangsúlyozza, „végső eredményében ... felszabadított a hagyománynak emberfölöttiség-varázsától”.

Vonjunk mérleget. A hagyomány filozófiai problémája látszatprobléma, a hagyomány szociológiai problémája megoldott. A magyar értelmiséget a filozófiai műveltség hiánya, s talán a „hagyomány” szó magyar etimológiája is, megóvta attól, hogy a hagyománykérdés spekulatív német megközelítésének hatása alá kerüljön; a magyar politikusokat az elméleti pallérozottság hiánya megakadályozta és megakadályozza abban, hogy a hagyományretorikát félretegyék. Hadd említsek erre, befejezésül, reprezentatív – ti. véletlen kiválasztáson alapuló – példát. Február 19-én, jelen referátumot írva, belenézek a mai újságba – a legnagyobb példányszámú honi napilapba – és interjút találok benne. A menesztett művelődési miniszter mondja: „elszánt voltam a magyar kultúra védelmében, a tradíciók ápolásában. ... volt szerencsétlenségem tapasztalni, hogy hányan űznek gúnyt azokból a tradíciókból, amelyek minden nemzet számára alapvető fontosságúak...” Ennél azért többre futja még a német filozófiában is. Josef Pieper írta idézett tanulmányában: „A valódi hagyománytudat szabad-dá és függetlenné tesz az úgynevezett »hagyományápolás« konzervatívizmusaival szemben. Kétségtelenül létezik a »hagyományok ápolása«, mely azonban az igazán áthagyományozni érdemesnek tényleges továbbadását éppenséggel megakadályozza.”

BALOGH ISTVÁN

## Az új Európa-modell\*

*(egy megvalósíthatatlan jövőkép)*

Az európai eufóriának éppen a fordulópontján, 1992. szeptember végén és október elején tartották Düsseldorfban a német szociológusok esedékes 26. kongresszusukat. Az előzetesen nagy egyetértéssel választott témáról – mi egyéb lehetett volna: az új Európa kialakulása, perspektívái és konfliktusai – a kongresszus napjaiban már sejteni lehetett, hogy kifog majd a szervezőkön és az előadókon. A témába vágó vitaindítók, referátumok még a német újraegyesítés, a szocialista rendszerek összeomlása hangulatában és az egységes, dinamikus Európa víziójának jegyében készültek, de a prezentáció idején már Németországban repültek az első molotov-koktélok a menekültek és a bevándorlók szállásaira, megjelentek az első nyugtalanító adatok a gazdasági növekedés megtorpanásáról, és felsejlettek az első repedések is a nyugat-európai egység mindaddig igen teherbírónak tűnő falán.

E kissé megzavart, de még mindig fenntarthatónak gondolt optimista Európa-képet példaszerűen mutatta be a házigazda Richard Münch „Az európai összenövés ellentmondásai és konfliktusai” címmel tartott bevezető előadása, mely – a címmel némileg ellentétben – egy többpólusú világban elhelyezkedő, multikulturális és a problémamegoldás tekintetében kiemelkedő teljesítményt elérni képes egységes Európa-modellt vázolt fel. Ebben a modellben az új Európa a nemzetállami fejlődés előzményeire és teljesítményeire épül, nevezetesen az európai identitás nemzeti keretek közötti kibontakozására, melynek jellegzetessége, hogy a szűk körű nacionalizmus helyett

\* A Papp Zsolt emlékére rendezett tudományos konferencián tartott előadás szerkesztett szövege.

mindinkább a konfliktuskihordó képesség, a belső homogenizáció és az inklúzió válik a demokratikus (és a demokratizálódó) európai nemzetállamokban az identitás alakító tényezőjévé. „A nemzetállamok – mondja Münch – ezt a fejlődést (az európai identitás fejlődését) csak viszonylag alacsony fokig képesek előre vinni. Napjainkban viszont egy magasabb fok kialakulásának vagyunk tanúi. Az Európai Közösség vezető szerepe révén az európai államok gazdaságilag szorosan egybekapcsolódnak, mivel ez számukra lehetőséget ígér egyfelől a gazdasági prosperitásra, másfelől pedig helytállásra az Egyesült Államokkal és Japánnal szembeni erősödő konkurenciában.” Az európai „nagyterségi” egység gazdaságon túli dimenziói – a politikai összenövés, az összeurópai szolidaritás és az európai kultúra univerzalizálásának kibontakozása – ugyan korántsem konfliktusok nélküli folyamat, de a nyereség oldalon jelentkező ígéretes tényezők ösztönözhetik az európai nemzetállamokat arra, hogy erőfeszítéseket tegyenek a földrész egységesítéséért. Az európai egység egyszersmind a modernség újabb perspektíváit nyitja meg, melynek problémamegoldó kapacitása legitimációs funkciót (is) teljesít. Emellett az új Európa kialakulása semmiképpen sem a lokális kultúrák rovására történik, hanem ellenkezőleg: „...a nagy Európa a regionális önmeghatározás és identitásfenntartás számára nagyobb lehetőségeket biztosít, mint a nemzetállami keretek túlsúlya. Európa nagy közössége felszabadítja a kisebb régiókat a nemzetállami gyámság alól”. Mégpedig éppen azáltal, hogy közös európai értékként és teljesítményként a kisebb egységek materiális és kulturális produktumainak jobb esélyeket nyújt a más – Európán kívüli, főként amerikai – térségekkel és régiókkal folyó versengésben.

Münch előadásának egyik érdekessége – az eddigieken kívül – abban áll, hogy egyrészt implicit módon felvázol egy újszerű, többpólusú világmodellt, másrészt ebben a modellben sajátos módon értelmezi és helyezi el a perifériális régiókat és országokat. Érdeemes tehát az előadásnak ezt a vonalát kissé részletesebben a csak vázlatosan érintett világmodell felől nyomon követni és értelmezni(1), majd ezt követően visszatérni újból a „nagy Európa” Münch-féle modelljére(2), ezután a perifériák újszerű értelmezését vesszük majd szemügyre és ezen belül térünk ki térségünk helyzetének megítélésére(3), végül néhány kritikai észrevétellel utalunk a modellnek azokra a konstrukciós problémáira, amelyek – túl az empirikus relevancia kérdőjelein – megítélésünk szerint a modell lényeges korrekcióját teszik szükségessé(4).

1. Az eddigiekből is kitűnhetett, hogy Münch felfogása szerint a szocializmus összeomlása utáni új, többpólusú világrendet több, egymással versengő gazdaság, politika és kultúra dinamikus egyensúlya alkotja. E rivalizáló nagyterségi egységek inkább típusoknak tekinthetők, semmint egy evolúciós láncolat különböző fokozatainak vagy láncszemeinek. Ebben a tekintetben tehát Münch modellje lényegesen eltér akár Wallerstein, akár Rokkan világrendszer-modell-

jétől, éppúgy, mint más evolúciós modellektől. Mármost ezek a horizontális értékskálán elhelyezhető, egyenjogú és jövőbeli esélyeiket illetően eldönthetetlen perspektívákkal bíró régiók – kulturális tradíciókkal, intézményekkel, gazdasági és természeti feltételekkel, geopolitikai meghatározottságokkal a háttérben – mindenekelőtt *szerveződési elveik* tekintetében különböznek egymástól. E szerveződési elvekre nézve általánosságban és összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy *nem* egy evolúciós láncolat sorrendjét alkotják, hanem egyidejűek és az evolúció szempontjából azonos értékű történeti meghatározottságú elvek. Így például az amerikai földrészen – a centrumban elhelyezkedő Egyesült Államokkal – a szerveződési elv a dominancia. Pontosabban az Egyesült Államok gazdasági, politikai és kulturális túlsúlya következtében foglalja el a szervező centrum helyét, és ennél fogva teljesedik ki az amerikai integráció. Más a helyzet a Távol-Keleten, ahol Japán hasonlóképpen betölti a centrum szerepét. Ebben a térségben azonban a szerveződési elv – korántsem függetlenül a korábbi japán hódítási, területszerzési kísérletek tanulságaitól – a decentralizáció, vagyis erős, prosperáló és önálló gazdasági, politikai és kulturális centrumok hálózatának kialakulása. Jól példázza e szerveződés működését Tajvan vagy a „kis tigrisek” felemelkedése. Megint más szerveződési elvet találhatunk a Közép-Keleten, pontosabban az iszlám világában, ahol a centrum pozícióért folyik ugyan még a küzdelem, de maga a szerveződési elv – ezúttal az ideológia – igen jól kivethető és specifikálható.

Európának e modellben kijelölhető elhelyezkedési problematikáját későbbre halasztva külön kell szólnunk néhány szót a volt Szovjetunió utódállamainak szerveződési elvéről. München gondolatmenetét követve és tovább fűzve azt mondhatjuk, hogy a modell szerint a birodalmi szerveződés elvének hanyatlásáról és működési, valamint integráló teljesítményének korlátozottságáról van ezúttal szó, egyúttal pedig új szerveződési elv kialakításának problémáiról. Ebben az utóbbi értelemben a volt Szovjetunió országai többé-kevésbé osztoznak az olyan régiók sorsában, amilyen Dél-Amerika, Afrika nagy térségeinek országai, ahol esély van ugyan új centrumok és sajátos szerveződések kialakulására, azonban még egyáltalán nem dőlt el, hogy ezt az esélyt a térség sajátos körülményei között ki tudják-e aknázni.

2. Ami Európát – pontosabban a „nagy Európát” illeti, itt sem a dominancia, sem a decentralizáció vagy az ideológia nem működik szerveződési elvként. München modelljében a szerveződő „nagy Európa” centruma nem is egyetlen ország, hanem Nyugat-Európa néhány országa együtt, mindenekelőtt Németország, Franciaország, a Benelux államok és Anglia. A centrum-országok tagoltsága, kapcsolatai következtében Európában a szerveződési elv – a korábbiaktól eltérően – az önszerveződés. Mint előadásában is megfogalmazza: a nagy Európa kialakulásának útja az önálló nemzetállamok önkéntes, önkaratból vállalt és megvalósított integrációja. Ha mármost a hatalom fogalmát, miként München teszi, Parsonshoz kapcsolódva a kollektív cselekvés



hatékonyságához kötjük, akkor az európai integrációt – vagyis a „nagy Európa” kialakulásának folyamatát – úgy tudjuk jellemezni, mint amely a politikai szféra (intézmények, szervezetek, törekvések) domináns szerepe révén halad ugyan előre, de amely egyszersmind elválaszthatatlan az európai kultúra érték- és normarendszerétől, az európai modernitás kulturális mintáitól. Ezekből a megfontolásokból kiindulva jut Münch arra a következtetésre, hogy az európai egység kibontakozása egyidejűleg inkluzív és exkluzív jellegű folyamat: az egymással rokon és közeli régiók a határokat átlépve egyre erősebben összekötődnek, ugyanakkor pedig érzékelhetően csökken a szolidaritás az idegen kultúrájú, „gyenge” országok és régiók iránt. Münch úgy véli, hogy a más kultúrákhoz és térségekhez fűződő eme viszony nem más, mint az európai kultúra hagyományosan „rossz” oldalának továbbélése, sőt felerősödése, amit a maga részéről kritikával szemlél, és az előadás felolvasásának idején már mindinkább megnyilvánuló németországi idegengyűlöletben épp ezért korántsem csak német, hanem összeurópai veszélyeket is lát.

3. Az a modell, amely Münch előadásának háttéréül szolgál, korántsem olyan képet vázol fel, mintha a földrészeken vagy általában a glóbuszunkon csupán egymással érintkező, egymástól eltérő szerveződési elvek szerint elkülönülő országcsoporthozulások lennének. A modell szerint a régiók között nagyszámú, egyszerre több régióhoz tartozó, vagy éppenséggel egyetlen régióhoz sem kapcsolódó országok sokasága található. Ez sajátos kettős értelmezési lehetőséget ad a perifériáknak. Egyfelől a kevésbé hangsúlyos, egyúttal hagyományos értelmezés szerint a periférián elhelyezkedő országok egyenlőtlen, függő helyzetben vannak a centrumhoz képest, nagyjából úgy, ahogy Wallersteinnél olvashatjuk. A másik – hangsúlyosabb – értelmezés szerint a periféria országainak gyengesége egyben erősségük is: variábilisak, vagyis egyidejűleg több centumszerveződési elvhez képesek alkalmazkodni – korántsem feltétlenül belső konfliktusok nélkül. Münch nem zárja ki annak lehetőségét sem, hogy e „köztes régiók” országai meghatározott konstelláció esetén a szomszédos centrumok egyikéhez sem csatlakoznak.

A periféria ilyen értelmezése Kelet-Közép-Európa és a Balkán államainak meglehetősen differenciált képét segíthet felvázolni. A volt Jugoszlávia minden bizonnyal szemléletes példája lehet a két centrum irányában történő, konfliktusos orientációnak, míg a „Visegrádiak” az egy centrum felé fordulás esetét példázhatják. Ebben az értelemben ez utóbbi országok mindinkább a térségen belüli – vagyis a nagy Európán belüli – egyik övezet részének, nem pedig egy periféria elemeinek tekinthetők. Ami pedig az övezet szélei felől a centrum irányában való mozgás nehézségeit illeti, Kelet-Közép-Európa említett országai számára – túl a gazdasági problémákon – a legnagyobb akadályt a centrumban már meghaladott „hagyományos” nemzetállami elképzelések és törekvések jelentik. A különbség abban áll a régi és az újabb nemzetállami felfogás között, hogy a mai Európa

„geopolitikai és geoökonómiai helyzete az európaiak kollektív identitásának kialakulása irányában hat. Az viszont, hogy az európai identitás kialakulása hogyan halad előre és milyen mértékben fog megerősödni, azoktól az egyes országokon belül lezajló folyamatoktól függ, melyeket csak nemzetállami keretek között értelmezhetünk”. Az európai identitás tehát egyfelől a nemzeti identitás részévé válik, másfelől azonban elhatárolódás helyett nemzetállami nyitást jelent Európa többi országa és különböző régiói irányában.

4. Viszonylag egyszerű feladat lenne most összevetni ezt a – csupán főbb vonalaiban felvázolt – modellt az elmúlt év eseményeivel és megkeresni azokat a pontokat, ahol a modell értelmező erejét bizonyíthatjuk, vagy ellenkezőleg, kétségbe vonhatjuk. Pro és kontra számos ilyen pontot találhatnánk. Érdemes azonban ehelyett (vagy emellett) néhány modellkonstrukciós problémát megemlíteni – az esetleges módosítás vagy átalakítás igényével is.

a) A Münch-féle (el kell ismerni: nem minden elemében részletesen és explicite kifejtett) világmodell többtényezős annyiban, hogy például a „nagy Európa” kialakulását, mint a gazdasági, politikai, szolidaritási és kulturális „összenövési” folyamatok eredményét ábrázolja. Egytényezős azonban e modell abban az értelemben, hogy egyetlen dimenzió mentén, az önszerveződési elv alapján lezajló összenövési folyamatokat – és ezek különböző irányait, valamint problémáit – tekinti meghatározónak és nem számol az európai modellben fellelhető egyéb integrációs és dezintegrációs elvek érvényesülésével. Ezeket más térségek szerveződési elveként foglalja külön modellbe. Ebben a modellkonstrukcióban nyilvánvalóan meghatározó szerepet játszik a (Nyugat-) Európai Unió idealizálása, az európai befolyásért és dominanciáért folyó német, francia, angol versengés minimalizálása. Márpedig az egységes Európa kialakulási folyamatát, intézményesítésének formáit, működését várhatóan nagymértékben és mindinkább az határozza majd meg, hogy Anglia és Franciaország mennyiben tekinti a „nagy Európa” koncepciót elsősorban német érdekeket szolgáló találmánynak. Vagyis a kérdés az, hogy Franciaország és Anglia mennyiben látja az egységes Európában érvényesíthetőnek Németországot, illetve saját dominanciáját. Legutóbb naplójában Margaret Thatcher – némiképpen talán meglepő nyíltsággal, de korántsem váratlanul – eléggé világosan fogalmazott a német dominanciátörekvésekkel szembeni brit érzékenységről. A gazdasági, politikai, kulturális és egyéb területeken kétségtelenül lezajló európai integrációs folyamatok – a modellel ellentétben – korántsem iktatják ki azt a kérdést, hogy az integrációk mely országok befolyásának, dominanciájának növekedésével (vagy ellenkezőleg: csökkenésével) mennek végbe.

b) Az előbbiektől korántsem függetlenül az európai integráció folyamatában és főként jövőbeli formáinak, fokozatainak alakulásában a modell lehetőségeinél sokkal nagyobb szerepet kell tulajdonítanunk az Európán belüli, esetleg a „nagy Európa” térségét átlépő

régióknak. Így például a német vagy az angol dominancia erőteljesebb érvényesülése esetén korántsem zárható ki egy Latin-Európát, Észak-Afrikát és a Földközi-tenger keleti medencéjét magába foglaló – és ebben az értelemben multikulturális – mediterrán régió kialakulása. Hasonlóképpen nem zárható ki eleve egy, a Skandináv országokra, a Balti államokra és Észak-Oroszországra (Nyizsnyij-Novgorod, Pszkov) kiterjedő északi régió felépülése. Meg kell jegyezni, hogy Münch modellje ezen a ponton ellentmondásosnak bizonyul. Egyrészt azáltal, hogy a különböző szerveződési elveken formálódó régiókat és kultúrákat nem hierarchikus rendbe állítja, hanem horizontálisan helyezi el, a modell perspektívát nyit az eltérő régiók és kultúrák közötti nagytérségi integrációs folyamatok számára. Másrészt viszont az európai önszerveződés sajátosságának tekintve a más régiókkal szemben is működő európai integrációt és identitást, időnként és helyenként kiviláglik a modell idealizálása, és felsejlenek egy értékhierarchia normatív körvonalai. Így nem csupán az a kérdés marad megválaszolatlan, hogy a gazdasági kapcsolatok mennyiben keresztezik az európai „összenövés” folyamatát, továbbá, hogy az európai térséget átlépő gazdasági régiók milyen következményekkel járnak az európai identitásra és az összeurópai intézmények kiépülésére és hatékonyságára nézve, hanem tisztázatlanul marad a versengő régiók egymáshoz való viszonya, s ennek alapján a nemzetközi kapcsolatuk perspektívája is.

Nem csupán a beszámoló rövideége és vázlatossága az oka annak, hogy Richard Münchnek a német szociológusok 26. kongresszusán elhangzott előadásából kirajzolódó modell korántsem teljes, és csak fő vonalai ismerhetők fel. Egyrészt maga a folyamat – az európai integráció – még csak a kezdeteinél tart és sokkal összetettebb, mint ahogy az a politikai nyilatkozatokból, szándékokból rekonstruálható. Másrészt a kilencvenes évek nagy átalakulásai – gazdasági, politikai, katonai szövetségi rendszerek összeomlása és átalakulása, a Szovjetunió szétesése, új integrációs tendenciák jelentkezése – túlságosan közeli és részben lezáratlan ahhoz, hogy adekvát, leíró modellekkel ábrázolhatnánk összefüggéseiket és dinamikájukat. Mindazonáltal a Münch-féle modell kibontása, megtárgyalása és kritikája – számos olyan vonásánál fogva, amelyek előnyösen különböznek az eddigi modellkísérletektől – közelebb vihet ahhoz, hogy az európai integráció folyamatát (és benne Kelet-Közép-Európának a centrumhoz közelítését) leírjuk és perspektíváit prognosztizáljuk.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Almond, G. 1970. *Political Development*. Little, Brown
- Münch, R. 1992. *Die Widersprüche und Konflikte des europäischen Zusammenwachsens*. Vortrag beim 26. Soziologentag: Düsseldorf. Kézirat.  
Az előadás kibővített szövege megjelent *Das Projekt Europa* címmel.  
Frankfurt/M. Suhrkamp 1993.
- 1991. *Politik in der Kommunikationsgesellschaft*. Düsseldorf. Kézirat.
- 1986. *Die Kultur der Moderne*. Bd. 1–2. Frankfurt/M.
- Parsons, T. 1988. A politikai hatalom fogalmáról. *Szociológiai füzetek*, 38–83.
- Rokkan, S. 1970. Cross-Cultural, Cross-Societal and Cross-National Research.  
In: *Main Trends of Research in the Social and Human Sciences*. Paris and Hague
- Wallerstein, I. 1983. *A modern világ gazdasági rendszer kialakulása*.  
Budapest: Gondolat

GEDEON PÉTER

## Hayek és a magyar reformközgazdaságtan\*

A második világháború után, egészen a hatvanas évek végéig úgy tűnt, hogy a világ dolgai elrendeződtek, legalábbis az ideológiai viták szemszögéből.<sup>1</sup> Győztek a vegyesgazdaság, a keynesiánus állami beavatkozás hívei, a kapitalista gazdaságokban a piaci koordináció mellett megjelent a tervezés, terjeszkedett a jövedelmeket újraelosztó jóléti állam, a világban gyökeret vert a gazdasági növekedést és technológiai fejlődést felmutató államszocialista berendezkedés. Úgy tűnt, véglegesen és visszavonhatatlanul vereséget szenvedtek a klasszikus liberalizmus hívei, az önszabályozó piac kizárólagossága melletti érvek.

Kelet-Európában ugyan a hatvanas években próbálkoztak olyan kezdetleges és óvatos reformokkal, amelyek megkísérelték a tervezés keretei között hasznosítani a piaci mechanizmust, de ez a törekvés is beilleszthető volt az uralkodó világképbe. A történések megnyugtató szimmetriát mutattak: a nyugati piacgazdaság integrálja a tervezést, a keleti tervgazdaság integrálja a piacot. A kulcsfogalom a konvergencia volt (vö. Tinbergen 1961).

Ez a korszak természetesen nem kedvezett a hayeki gondolatok elterjedésének Magyarországon sem. Az 1968-at előkészítő magyar reformközgazdaságtan az indirekt tervgazdaság modelljében gondolkodott, s a piacnak csupán kiegészítő szerepet szánt. A piaci mechanizmus funkciója a reformerek elképzelései szerint a szocialista tervgazdálkodás rugalmasabbá, hatékonyabbá tétele lett volna. A gazdasági reform programja a piaci mechanizmus működését a

\* A Papp Zsolt emlékére rendezett tudományos konferencián elhangzott előadás jegyzetekkel kiegészített szövege.

szovjet modell intézményi keretei között képzelte el, s azt feltételezte, hogy a piac a tervnek alárendelve képes olyan gazdasági koordinációra, amely megszabadítja a gazdaságot működésének anomáliáitól. Ez egyúttal a piac korlátozását is jelenti. E felfogásban a piac akkor nem korlátozza a szocializmust, ha a szocializmus korlátozza a piacot.

A reformközgazdászok tudtak a szocialista kalkulációról folytatott korábbi, a húszas-harmincas évekre datálódó vitáról, amelyben az osztrák liberális iskola ütközött meg a neoklasszikus egyensúlyi elméletnek a szocialista gazdaság iránt elkötelezett híveivel. De értékelésük szerint ez a vitát nem Mises és Hayek, hanem Lange nyerte meg.<sup>2</sup> S ez az értékelés egybeesett a nyugati mainstream korabeli ítéletével. A magyar reformközgazdászok felfogását persze alapvetően nem az egyensúlyelmélet szemléleti és módszertani megfontolásai motiválták, hanem a szocialista gazdaság iránti ideológiai elkötelezettség, a rendszer reformálhatóságába vetett hit.

A hetvenes években valami megváltozott. Megtört a nyugati gazdaságok növekedésének dinamikája. Jelentkezett a stagfláció: munkanélküliség és infláció egyszerre. A keynesiánus gazdaságpolitika hitelét veszítette. Áttört a vegyesgazdaságot, az állami beavatkozást, a jóléti államot támadó neoliberális gazdaságelmélet. A korszak új kritikai elmélete nem a piacellenes marxizáló baloldalé, hanem az államellenes konzervatív-liberális jobboldalé. Hayeket felfedezték. A hetvenes-nyolcvanas években átértékeltek a szocialista kalkulációról folytatott vitát is.<sup>3</sup>

A hayeki eszmék Magyarországon is hatni kezdtek. E folyamat természetesen nem a demonstrációs hatás mechanizmusának működésével magyarázható meg. Annak oka, hogy a reformközgazdászok nyitottá váltak bizonyos hayeki gondolatok iránt, alapvetően a reformgondolat belső evolúciójában keresendő. Az indirekt gazdaságirányítási rendszer nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. A gyakorlati tapasztalatok, a részleges politikai visszarendeződés a kelet-európai régió egyre inkább nyilvánvaló lemaradásának feltételei között radikalizálták a reformgondolkodást. Nem indirekt tervgazdaságra, hanem szocialista piacgazdaságra van szükség, mondták a reformközgazdászok. A piacnak nem a terv kiegészítőjeként, hanem helyettesítőjeként kell működnie. Miért? Azért, mert – s itt jön a hayeki érvelés – a piac pótolhatatlan a gazdaságban szétszórt információk összesítésének folyamatában. A tervezés megpróbálja központosítani a gazdaságban szétszórtan található tudást, és ezért szükségképpen kudarcot vall: e szétszórt tudás nem központosítható. A piac a decentralizált tudást adott, tehát szétszórt formájában hasznosítja, vagyis olyan tudás hasznosítására képes, amely a központi tervező számára elérhetetlen (vö. Hayek 1945).<sup>4</sup> A piacgazdaság melletti érvelés számára hasznos muníció volt a tervgazdaság hayeki kritikája. Jegyezzük meg azonnal, mindez nem jelentette az egész hayeki nézetrendszer elfogadását. E vonatkozásban a tulajdon kérdése érdemel különös figyelmet.

Hayek számára a piac elválaszthatatlan a magántulajdontól. Miért? Azért, mert a gazdaság szereplői a piacon nem készen találják, hanem felfedezik az információkat. E felfedezési folyamat gazdasági döntéseik sorozata. A piac szankcionálja, jutalmazza és bünteti e döntéseket. A piaci szankciók működése azonban megfelelő ösztönzési rendszert feltételez: szükség van egy olyan intézményre, amely összefüggést teremt a gazdasági szereplők döntései és a piaci értéktételek között, amely ösztönzi és tereli a gazdasági szereplőket a helyes információk felfedezésére. Ez az intézmény a magántulajdon.

A reformközgazdászok Hayekkel ellentétben bíztak a köztulajdon és a piac hatékony összekapcsolásának lehetőségében – igaz, a köztulajdont nem azonosították az állami tulajdonnal. Mai szemmel ez érthetetlennek tűnik, de az akkori történelmi feltételek között elkerülhetetlen volt – ettől természetesen a tétel elméletileg még hibás marad. Miért volt elkerülhetetlen? Azért, mert a fennálló államszocialista berendezkedésen belül a köztulajdon megingathatatlan politikai tabu volt. Amiről hallgatni kell, arról nem lehet beszélni.

A közgazdászok tudták, hogy a tervgazdaság gazdaságilag irracionálisan működik. De azt is tudták, hogy ez a gazdaság a politikai rendszerben van lehorgonyozva, a gazdaság irracionalitása nem vezet el a rendszer felbomlásához. Politikailag pedig az államszocializmus a szétesése előtti utolsó pillanatig mozdíthatatlannak tűnt. A reformerek tehát adottságként kezelték a gazdasági rendszer politikai kereteit, és így a tulajdon kérdését is. Bármilyen reform, ha meg akarták valósítani, csak e kereteken belül mozoghatott. A normatív, gyakorlati hatást kereső törekvések korlátok közé szorították az elméleti gondolkodást. Az eredeti hayeki elképzelés elfogadása azt jelentette volna, hogy ki kell mondani: a rendszer nem reformálható meg. A reformközgazdaságtan, éppen mert reformközgazdaságtan volt, ezt nem mondhatta, mert nem gondolhatta.<sup>5</sup>

A nyolcvanas évek végére, az államszocialista rendszer eróziójával összekapcsolódva, felbomlott a reformközgazdaságtan is. Legjobb képviselői eljutottak a teljes hayeki gondolathoz: piacgazdaság csak magántulajdonosi alapon lehetséges. A rendszerváltozás ezt az elméleti tételt egy új reformprogram alapjává tette. A lehetséges utak azonban e ponton elválnak egymástól. A hayeki gondolkör megengedi a konszenzust az államszocialista rendszer elutasításában, de éles szembenállást hozhat a régít felváltó új rendszer alternatíváit illetően. Azt is mondhatjuk, hogy a hayeki felfogás e vonatkozásban kétarcú. Az elmélet tengelyében ugyanis nem történelmileg intézményesült gazdasági rendszerek, hanem intézményi struktúráik vonatkozásában elszegényített ideális modellek összehasonlítása áll. A központosított tervgazdaság és a magántulajdonosi piacgazdaság hayeki szembeállítása nem történeti, hanem logikai összefüggésekre épül. A piacgazdaság felsőbbrendűsége Hayeknél a piac sajátos információfeldolgozó képességének feltárásán alapul. Ez az érvelés jellegzetesen nem – institucionális, illetve pre-institucionális jellegű, ugyanakkor Hayek-

nél és követőinél intézetményekre vonatkoztatott alkalmazást és érvényességet nyer. A piacgazdaság kontra nem-piacgazdaság elvén nyugvó szembeállítás történeti érvényességre tesz szert a kapitalizmus és az államszocializmus összevetésében: az előbbiben az árszabályozó piac integrálja a gazdaságot, az utóbbiban nem, így e két gazdasági rendszer határesetként megfelleltethető az elmélet modelleknek. Ráadásul a hayeki kritika a legsebezhetőbb pontján találta el az államszocialista gazdasági rendszert, amikor kimutatta, hogy az nem képes az árszabályozó piachoz kötődő mikroökonómiai hatékonyság működtetésére. Miért? Nagyon egyszerű, mert nincsen ilyen piaca.

A hayeki elemzés gyengéje ugyanabban rejlik, amiben az ereje. A tervgazdaság és piacgazdaság szembeállítására épülő gondolatmenet nem érzékeny arra a kérdésre, amely a piacgazdaságok különböző, egymástól eltérő intézményesülési típusait firtatja. Hayek elmélete nem tartalmazza önmaga érvényességének korlátait: az elmélet híveit arra csábítja, hogy a piacgazdaságon belüli problémákra is azt a tervgazdaság kontra piacgazdaság fogalmi dichotómiát alkalmazzák, amely hatékonyan működött a piacgazdaság külső határainak megvonásakor. E két problémakör azonban nem azonos, és ezért nem alkalmazható rájuk ugyanaz a fogalmi konstrukció. A piacgazdaságon belüli változatok vizsgálatakor ugyanis a tervgazdaság és piacgazdaság szembeállításának már nem feleltethetők meg konkrét történeti formák. A piacgazdaságon belüli állami beavatkozás elemzésénél a hayeki gondolatrendszer arra csábítja követőit, hogy az ideális modellek szembeállításáról, e szembeállítás logikáját követve, ennek következményeként, konkrét intézményi struktúrák szembeállítására ugorjon át, noha a modellek éppen ezen konkrét intézményi struktúráktól tekintettek el. De ha ez az ugrás nem következik kényszerítő erővel a tervgazdaság hayeki kritikájából, akkor e kritika elfogadása összefér a neoliberális minimumot meghaladó állami beavatkozáson alapuló piacgazdaság elfogadásával.

Miért fontos mindez? Mert hozzásegít annak megértéséhez, hogyan hatott a hayeki gondolat a magyar közgazdaságtanra, és miért tűntek a magyar közgazdászok Hayek híveinek, neoliberálisnak Nyugatról szemlélve.<sup>6</sup> Az egyetértés a hayeki piacelfogáson nyugvó szocializmus-kritikát illetően elfedte a posztoszocialista átmenetre vonatkozó lehetséges különbségeket. Hayek kritikaként összekötött, s egy ideig rejtve maradt, hogy pozitív programként szétválaszt. Ez azt jelenti, hogy voltak, akik a hayeki szocializmus-kritikát elfogadva azonosultak Hayek pozitív, a modern piacgazdaság belső átalakulására vonatkozó, a minimális államot és maximális piacot hirdető programjával, és voltak, akik elfogadták ugyan a hayeki piacelfogásból adódó tervgazdaság-kritikát, de elvetették az ebből következő pozitív programot.<sup>7</sup> Szükséges hangsúlyozni, hogy ez utóbbi eljárás nem eklekticizmus, nem liberális és szocialista értékek egymással összeférhetetlen keveredése, hanem elméletileg védhető felfogás.



A posztszocialista átmenet intézményeit tervező liberális reformközgazdász – Hayek vállán is állva – az állami beavatkozástól megtisztított, a gazdasági racionalitást nem korlátozó piacgazdaság modelljének bevezetését szorgalmazza. E modellben a tulajdon természetes személyek magántulajdona, a győzteseket és a veszteseket a gazdaságban a piac választja ki, a rászorultaknak az állam minimális támogatást nyújt, az érdekképviselői szervezetek, különösen a szak-szervezetek tevékenysége korlátozott.

A hayeki elmélet azonban e program ellenében is szolgáltat érveket. Az állami beavatkozás elítélése és visszaszorításának követelése Hayeknél szervesen kapcsolódik az elmélet másik alapeleméhez, a tradíciók szerepén nyugvó evolúciós felfogáshoz, a társadalomba való konstruktivista beavatkozás elítéléséhez. Az elmélet e két eleme a kifejtett piacgazdaság világán belül logikailag összeegyeztethető, éppen mert a piacgazdaság nem csupán a jövőre kivetített normatív követelés, hanem a fennálló része, illetve tradíció. A posztszocialista átmenetben e két elem szembekerül egymással, mert az eltérő történelmi fejlődés eredményeként hiányoznak azok az intézmények, amelyek a hayeki elmélet számára vonatkoztatási keretül szolgálnak. A piacgazdaság szélső, hayeki változatát Kelet-Európában csak konstruktivista módon lehetne bevezetni.<sup>8</sup> Illetve még úgy sem. Az evolúcióról, a spontán fejlődésről szóló hayeki gondolatok, a konstruktivista racionalizmus kritikája fontos és megdöbbentő üzenete a hayeki elméletnek, noha tudjuk, az üzenet régiókban eredeti tartalmával ellentétes módon érvényes.<sup>9</sup> Kelet-Közép-Európában a spontán fejlődés az állam gazdasági szerepvállalásának formáját ölti, s az államtanított piaci gazdaság modellje csábíthat konstruktivista kísérletekre.

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> Daniel Bell híressé vált könyve (1966) szerint a korszakot az ideológia vége jellemezte volna.

<sup>2</sup> Illusztrációként idézzük fel a magyar reformgondolkodásra nagy hatást gyakorló Brus egyik kijelentését: „A Lange művében különösen világosan bemutatott, úgynevezett konkurencián alapuló megoldás szerzőinek érdeme abban rejlik, hogy a probléma jelentőségét helyesen felismerve be tudták bizonyítani Mises, Hayek, Robbins és mások állításainak alaptalanságát azzal kapcsolatban, hogy a szocializmusban lehetetlen a racionális gazdasági számvetés” (Brus 1967: 45). Kovács János Mátyás rendkívül érdekes, gondolatgazdag tanulmányában tárgyalja a reformközgazdaságtan és a liberalizmus viszonyát. Felhívja a figyelmet arra, hogy a reformközgazdaságtan nem csupán a külső politikai feltételek, hanem saját tudományos programja és a reformközgazdászok felemás szociológiai helyzete is megakadályozta abban, hogy magáévá tegye a liberalizmus eszmerendszerét (Kovács János Mátyás 1991: 44). Tegyük azonban ehhez hozzá: a reformközgazdaságtan programja és a politikai feltételek közötti kapcsolat nem külsődleges. A reformközgazdaságtan programjában éppen a külső politikai feltételek nyomása jelenik meg belső tartalomként: a rendszer megszüntethetlenségének történetileg jogosult feltételezése belsőleg szelektálja a lehetséges és tárgyalható reformok körét. Mivel a reformközgazdaságtan gyakorlati változtatásokra törekszik, nem tematizálja azokat a kérdéseket, köztük a magántulajdonosi jogok és a piaci koordináció összefüggé-

sét, amelyek a liberális alapvetés lényegéhez tartoznak. Jelentős részben ez magyarázza a reformközgazdaságtan „torzult liberalizmusát”. Egy átpolitizált társadalomban a gyakorlati változtatásokra törekvő reformközgazdaságtan maga is átpolitizálódik. Ennek következtében nem is tekinthető a szó igazi értelmében tudománynak, s programja sem lehet tudományos. A reformközgazdaságtan mellett megjelenő, nem normatív, hanem leíró közgazdaságtan, amely a rendszer megreformálhatatlanságát implikálja vagy éppen explikálja, gondoljunk Kornai munkásságára, a reformközgazdaságtan számára egyrészt fontos és használható elméleti muníció a fennálló kritikájához, másrészt azonban zavarba ejtő és kényelmetlen, mert kétségbe vonja pozitív mondanivalóját, programjának megvalósíthatóságát. A reformprogramok ezért nem vezethetők le a rendszer tudományos leírásából. A reformközgazdász, aki az államszocializmus leírásához a közgazdaságtant tudományként használta, vagy korlátozta saját kutatásainak körét, kérdésfeltevését, s ekkor szinkronba hozhatta tudományos és reformprogramját, vagy a beépített korlátok miatt nem dedukálhatta reformprogramját saját tudományos eredményeiből. Ez a helyzet a rendszer szétesésével gyökeresen megváltozott: a külső politikai kényszerek megszűnésével lehetőség nyílik az új reformprogramok és a liberalizmus találkozására. Ezzel együtt a reformközgazdaságtan elveszíti kvázi-tudomány jellegét. A reformközgazdász most már vagy reformprogramokat gyárt, s ekkor a politika szférájába lép, vagy közgazdaságtant művel, de kutatóként, és nem reformerként. Ez az elválasztás természetesen nem személyek, hanem funkciók elválasztása. E folyamat egyik eredménye az, hogy megszűnik a közgazdaságtan megosztása reformközgazdaságtanra és nem-reformközgazdaságtanra.

<sup>3</sup> A vita újraértékelését Lavoie végzi el kitűnő könyvében (1985).

<sup>4</sup> A hayeki gondolatokat a csak magyarul tájékozódó közönség számára Bokros Lajos tette hozzáférhetővé ismert tanulmányában (1985).

<sup>5</sup> Kovács (1990; 1991) részletesen elemzi a reformközgazdaságtan gondolkodásmódjának korlátozottságát. Megállapítása szerint a piaci szocializmus Lange–Lerner-féle modelljének hallgatólagos elutasítása nem jelentette azt, hogy a reformközgazdaságtan újra felfedezte volna az osztrák iskola szocializmus-kritikáját (Kovács 1991: 52). Ez igaz lehet abban az értelemben, hogy a reformközgazdaságtan nem fedezte fel az osztrák iskolát mint önálló tudományos paradigmát (ezt persze nem is tekinthette feladatának). De a hayeki gondolatok ismertté váltak a magyar szellemi műhelyekben. Hogy a reformközgazdászok egy részének vagy nagy többségének gondolkodását továbbra is kondicionálták a keynesiánus és a jóléti államhoz kötődő értékek? Nos, ez igaz lehet, de mint az alábbiakban bizonyítani szeretném, a hayeki szocializmus-kritika elfogadásából nem következik kényszerítő erővel a neoliberális piacgazdaság elfogadása, a liberális gondolatokról e vonatkozásban nem összeegyeztethetetlen a fenti értékekkel.

<sup>6</sup> Ez ellen a beállítás ellen már Kornai (1988) is hadakozik.

<sup>7</sup> Az államszocialista rendszer felbomlása a politikai ideológiai szempontjából többféle utat nyitott a reformközgazdászok számára. Az utak vezethettek mind (neo)liberális, mind szociálliberális vagy szocialista irányba.

<sup>8</sup> A konstruktivizmus kelet-európai alkalmazhatósága ellen érvel, Hayek nevének említése nélkül, de a hayeki koncepcióra is támaszkodva Murell: „Egy társadalom személyes tudásanyagát hosszú történelmi folyamatban halmozza fel, és azt az adott társadalom intézményei, szervezetei alakítják. E szervezetek, intézmények tudják csak hasznát venni. Minthogy a radikális reformjavaslatok olyan intézkedéseket tartalmaznak, amelyek elpusztítják a társadalom tudástökéjének egy jelentős részét, a radikális és az evolúciós reformtervezetek közti választásunk nagymértékben azon fog múlni, hogy mekkora viszonylagos jelentőséget tulajdonítunk a technikai és a személyes tudásnak” (Murell 1993: 202).

<sup>9</sup> Kovács János Mátyás megfogalmazásában: „Egy végletesen nem-spontán rendből kiindulva hogyan érhetjük el »konstruktivista racionalizmus« nélkül a spontán rendet? – ez az a hayeki paradoxon, amelyről az átmenet folyamatát vizsgálva nem

tekinthetünk el. A kiindulási pont és a legkevésbé liberális és leginkább szociális fok közötti távolság az átmenet folyamatában olyan nagy, a reális-szocialista örökség annyira nyomasztó, és az átalakulás tennivalói oly szerteágazóak, hogy nehéz kétségbe vonni a folyamat valamiféle irányításának a szükségességét” (Kovács 1991: 67). Az irányítás szükségessége pedig az állam szerepvállalását feltételezi (Kovács 1991: 70–71).

## HIVATKOZÁSOK

- Bell, D. 1966. *The End of Ideology*. New York: Free Press
- Bokros Lajos 1985. Történelmietlen modell vagy modelltelen történelem.  
In: Síklaky István (szerk.) *Koncepció és kritika*. Magvető Könyvkiadó
- Brus, W. 1967. A szocialista gazdaság működésének általános problémái.  
Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó
- Hayek, F. A. 1945. The Use of Knowledge in Society. *American Economic Review*, (Vol. 35) 4 (September)
- Kornai János 1985. Az egyéni szabadság és a szocialista gazdaság reformja.  
*Valóság*, 5.
- Kovács János Mátyás 1990. Reform Economics: The Classification Gap. *Daedalus* (119) 1 (Winter)
- Kovács János Mátyás 1991. From Reformation to Transformation: Limits to Liberalism in Hungarian Economic Thought. *East European Politics and Societies*, (Vol. 5) 1 (Winter)
- Lavoie, D. 1985. *Rivalry and Planning*. Cambridge University Press
- Murell, P. 1993. A gazdasági reform evolucionista és radikális megközelítése.  
*Közgazdasági Szemle*, 3.
- Tinbergen, J. 1961. Do Communist and Free Economies Show a Converging Pattern?  
*Soviet Studies*, (Vol. XII.) 4, 333–341.

POKOL BÉLA

## A luhmanni elmélet változó hatása a német társadalomtudományra

Papp Zsolt emlékének én Luhmann elméletének elemzésével tudok adózni. Zsolt hetvenes évekbeli írásai Jürgen Habermasról és az általa gondozott fiatalkori Habermas-mű magyar kiadása tették érdekessé számomra Habermas társadalomelméletét. Majd Habermasnak Niklas Luhmannal folytatott vitáját megismerve, a nyolcvanas évek elejétől átlendültem Luhmann oldalára. Ennek azonban már több mint tíz éve, és mélyebben megismerve Luhmann elméletét és főleg változását a hetvenes évek végétől, valamint a modern szociológia elméleti belátásait, sok szempontból szkeptikus lettem a luhmanni elmélet néhány kiindulópontját illetően. Így némileg distanciálódva ma már talán objektívebben tudom szemügyre venni a luhmanni elmélet hatását a német társadalomtudományra.

Közismert tény, hogy az elmúlt húsz évben a német nyelvű társadalomtudományi irodalomra Habermas és Luhmann tette a legnagyobb hatást, és nemzetközileg is ez a két elmélet volt a legbefolyásosabb. Nemzetközi hatását tekintve Habermas jócskán megelőzte Luhmannt, különösen az amerikai szociológiai folyóiratok bővelkedtek a nyolcvanas években Habermas-elemzésekben. Luhmannt Amerikában csak a nyolcvanas évek vége felé kezdték jobban megismerni. Németországban azonban nem volt ilyen egyértelmű Habermas elismertsége Luhmannal szemben.

E hatás megértéséhez szerintem külön kell választani a két elméletnek az egyes részdiszciplínákra tett hatását az általánosabb szociológiai elméleti szintű hatástól, mely utóbbi mindig szétterjed a szélesebb intellektuális-publicisztikai szférában. Ebben a diffúzabb értelmiségi-publicisztikai szférában Habermas elméletének hatását Luhmann nem tudta utolérni, de megítélésem szerint a társadalomtudományi szférá-

POKOL BÉLA

## A luhmanni elmélet változó hatása a német társadalomtudományra

Papp Zsolt emlékének én Luhmann elméletének elemzésével tudok adózni. Zsolt hetvenes évekbeli írásai Jürgen Habermasról és az általa gondozott fiatalkori Habermas-mű magyar kiadása tették érdekessé számomra Habermas társadalomelméletét. Majd Habermasnak Niklas Luhmannal folytatott vitáját megismerve, a nyolcvanas évek elejétől átlendültem Luhmann oldalára. Ennek azonban már több mint tíz éve, és mélyebben megismerve Luhmann elméletét és főleg változását a hetvenes évek végétől, valamint a modern szociológia elméleti belátásait, sok szempontból szkeptikus lettem a luhmanni elmélet néhány kiindulópontját illetően. Így némileg distanciálódva ma már talán objektívebben tudom szemügyre venni a luhmanni elmélet hatását a német társadalomtudományra.

Közismert tény, hogy az elmúlt húsz évben a német nyelvű társadalomtudományi irodalomra Habermas és Luhmann tette a legnagyobb hatást, és nemzetközileg is ez a két elmélet volt a legbefolyásosabb. Nemzetközi hatását tekintve Habermas jócskán megelőzte Luhmannnt, különösen az amerikai szociológiai folyóiratok bővelkedtek a nyolcvanas években Habermas-elemzésekben. Luhmannnt Amerikában csak a nyolcvanas évek vége felé kezdték jobban megismerni. Németországban azonban nem volt ilyen egyértelmű Habermas elismertsége Luhmannal szemben.

E hatás megértéséhez szerintem külön kell választani a két elméletnek az egyes részdiszciplínákra tett hatását az általánosabb szociológiaelméleti szintű hatástól, mely utóbbi mindig szétterjed a szélesebb intellektuális-publicisztikai szférában. Ebben a diffúzabb értelmiségi-publicisztikai szférában Habermas elméletének hatását Luhmann nem tudta utolérni, de megítélésem szerint a társadalomtudományi szférá-

ban a nyolcvanas évek közepén mégis erősebbek voltak Luhmann pozíciói.

Ennek megítélésében fontos kiemelni, hogy elmélete szaktudományos részletességű kidolgozásban Luhmann egyedülálló mélységig jutott el – ahová egyetlen modern elmélet sem tudta követni:

– jogelméletének kidolgozottságát említtem itt, amelyet 1972-ben, majd 1981-ben, végül 1990-ben is rendszeres monográfiákban összegszegzett;

– a vallás funkciójáról és a teológia kérdéseiről 1977-ben szintén hatásos könyvet írt;

– a tudomány szerveződésével foglalkozó írásai is állandó hivatkozási ponttá váltak a német tudományszociológiában, már a hetvenes évek elejétől, noha rendszerezett monográfiáját e témakörben csak 1990–1991-ben jelentette meg;

– a politikai rendszer részletes elméletét is több kötetben foglalta össze;

– a családról, a szerelemről és az intimszféráról szóló kötete, illetve írásai szintén nagy hatást tettek a tudományos közvéleményre (Antony Giddens saját kiadója, a Polity Press ki is adta angolul);

– tudásszociológiai elképzeléseiről folytatásban három kötet jelent meg a nyolcvanas évek végére;

– több rövidebb írása után 1988-ban a gazdaság szerveződéséről is vaskos monográfiát adott ki;

– ugyancsak több kötete foglalkozik az oktatási szférával és pedagógiai reflexiójával.

Fontos tehát hangsúlyozni, hogy Luhmann – elméletének ilyen szaktudományos mélységű kibontása révén – két szinten is hatni tudott a német társadalomtudományokra:

- az általános társadalomelméleti érdeklődésű tudósközösségekre;
- és az egyes szaktudományokat művelő közösségekre is.

Szaktudományos hatása azonban az elmúlt tizenöt évben nagy mértékben csökkent. Pontosabban: a hatvanas és a hetvenes években írt munkáival változatlanul jelen van a jogelméleti, a tudományszociológiai, a politológiai és a többi közösségekben, azonban a nyolcvanas évek eleje óta írt munkái már kevésbé találhatnak itt visszhangra. Például:

– a jogelméleti gondolkodásban a hetvenes évek közepén közreadott írásaival mint *szaktudós* szerzett tekintélyt, és a *belső* jogtudományi pozíciók elemzésénél Luhmannat mindig külön tárgyalták (a jogdogmatikáról 1974-ben írt kismonográfiája mint *útmutató* munka ma is a legidézettebb);

– a tudományszociológia általános kérdéseiről még ma is külön monográfiák jelennek meg Németországban Luhmann hetvenes évek elejéig írt írásait alapul véve;

– az 1977-ben megjelent vallásszociológiai műve, amely a keresztény vallás dogmatikai reflexióival és a teológia funkciójával is részletesen foglalkozik, *több teológuskört* arra inspirált, hogy külön

kötetekben vitatkozzanak vele (pl. a Suhrkamp kiadónál jelent meg egy ilyen vitát tartalmazó kötet 1983-ban).

A hetvenes évek elejétől-közepétől írt munkáival azonban Luhmann már jobban elsiklik a szaktudományos közösségek fölött. Azóta is jelennek meg ugyan vaskos monográfiái a *jogról*, a *gazdaságról*, a *tudományról*, az *oktatási szféráról*, de ezek már reflektálatlanok maradnak az egyes részdiszciplínákat művelő tudós közösségekben.

Két okra vezetném vissza ezt a *hatáscsökkenést*.

1. Az egyik okot *Luhmann elméleti fordulata*ban látom, amely után az autopoiezisz rendszerfelfogására építette át kiindulópontját a nyolcvanas évek elejétől. Ezzel meg tudta valósítani korábbi elképzelését a *szubjektum kioltásáról* a szociális világ szerveződésének magyarázatából. Ez azonban oly mértékben eltér a társadalomtudományban bevett gondolkodási sémáktól, hogy csak hosszas elmélyedés és meditálás után lehet megérteni Luhmann újabb fejtegetéseit. Egy szak-társadalomtudós számára azonban sem ideje, sem *motivációja* nincs ilyen mértékű újragondolásra. Így mint érthetlenségeket hárítják el maguktól Luhmann újabb jogi, tudományelméleti stb. fejtegetéseit. (Míg azelőtt Luhmann ilyen írásait akár egy történelemtudós is rövid idő alatt meg tudta érteni, és értékelni tudta meghökkentően új szempontjait a dolgok szemlélésében.)

2. A másik okot, ami miatt Luhmann szaktudósokra tett hatása csökkent, abban látom, hogy a *részletes szakismeretek* felhasználása egy-egy társadalmi alrendszer elemzésénél a korábbi írásaihoz képest visszaszorult, és csak az általános elméleti fejtegetések illusztrálására szolgálnak. Például 1989-ben megírta harmadik nagy összegzését a jogi alrendszer szerveződéséről, és míg korábban egy-egy jogelméleti meglátását rögtön végigfuttatta a működő jogrendszerek empiriáján, most teljesen absztrakt síkon marad, olyannyira, hogy ha a jog szót felcserélnénk, például a tudomány szóval, akkor e mű a tudomány alrendszerének elemzéseként is előadható lenne. (Ha némileg túloztam is, de így a probléma talán érzékelhetőbbé vált.)

Luhmann a szaktudományos fejtegetés helyett tehát inkább az absztrakt filozofálás irányában tolódott el az utóbbi években, és így ezek az írásai elvesztették vonzerejüket a szaktudós közösségek körében.

Ez persze, a hatáscsökkenés esetleg később módosulhat. Tegyük fel, hogy néhány jogteoretikus, tudányszociológus, gazdaságssociológus *megérti*, hogy Luhmann mit akar mondani autopoietikus írásaiiban, és felismeréseit kreatív módon végigfuttatják az empirikusabb szakismereteken – új hadrendbe állítva ezeket – és akkor a szaktudósok számára legalább érthetővé válik. És akkor már dönthetnek, hogy elfogadják-e, vagy elvetik-e ezeket az új, általános szempontokat. Mindenesetre az elmúlt években ezen munkálkodva én úgy láttam, hogy nem védhetőek Luhmann autopoietikus rendszerelmzései. A kritikám lényege röviden az, hogy a tartós struktúrákat Luhmann egyre kevésbé tudja tematizálni az egyes társadalmi alrend-

szerek szerveződésében, és egy pillanatnyiságon nyugvó és vibráló társadalomszerveződési képhez jutott el. (A *Szociológiai Szemle* 1991. 1. számában írt cikkemben próbáltam ezt kifejezni.) Persze akadnak a szaktudósok között is, akik követik Luhmannt ezen az úton, például Karl-Heinz Ladeur egy „posztmodern jogelméletet” igyekezett felépíteni Luhmann új elmélete alapján.

Összességében azonban elmondható, hogy Luhmann korábbi kiterjedt hatása németföldön beszűkült és egy „zárt ezoterikus luhmannita” körön túl új írásait kevesen értik – és olvassák. Mindamellet persze hírneve töretlen: most kapta meg a Hegel-díjat és egy sor rangosabb elismerést, amit az elmúlt 30–35 évben sokáig megtagadtak tőle.



SZABÓ MÁTÉ

## Az alternatív társadalmi mozgalmak Németországban és Magyarországon

Hozzászólásomban a társadalomelmélet és a társadalmi mozgalmak sokoldalú viszonyát szeretném elemezni a magyar és a német alternatív mozgalmak fejlődésének összevetése kapcsán.

A társadalomelmélet és a társadalmi mozgalmak témakörei szervesen kapcsolódnak egymáshoz. A német és a magyar szellem- és társadalomtörténeti azonosságok és különbségek vizsgálatában a társadalmi mozgalmak fontos, komplex és sokoldalú tényezők: az eszmék, a mozgósított társadalmi bázis, a társadalmi csoportok közötti kapcsolatot biztosító mozgósítási folyamatok, a stratégiák és az akcióformák együttesét jelentik. A német és magyar gyökerekkel egyaránt rendelkező Mannheim Károly tudásszociológiai munkásságának – amelyet Papp Zsolt is több írásában elemzett – egyik célja ennek az eszmék és a társadalmi-politikai mozgások közötti komplex kapcsolatrendszernek a feltárása.

A társadalmi mozgalmak lényeges aspektusa a társadalmi-politikai eszmék artikulálása kreatív továbbfejlesztésük, és a gyakorlati konfliktusokban, tapasztalatokban kialakult interpretációk révén. A mozgalmak működése olyan mobilizációs mintákkal írható le, amelyek a mozgalmak extern és intern aspektusai közötti sajátos viszonyrendszert jelentenek, és egyaránt tartalmaznak ideális és gyakorlati társadalmi-politikai cselekvési elemeket. Ilyen minta például az új társadalmi mozgalmak, avagy a munkásmozgalom mobilizációs típusa, az eszmék, a szervezet, a vezetés, az akcióforma és a társadalmi bázis sajátos kombinációjával. Kiinduló kérdésfelvetésünk az, hogy vajon a német és a magyar társadalmi mozgalmak fejlődése a 19–20. században azonos, avagy hasonló mintákat követ-e, és ha igen, akkor ennek vajon mi az alapja.

Amikor 1992 nyarán hazatértem a Hamburgi Egyetemen a Humboldt Alapítvány segítségével tett hosszabb ösztöndíjas tanulmányútról, az egyik, etnikai kisebbségekkel foglalkozó magyar kolléga a németországi rasszista és neofasiszta mozgalmakról kérdezgetett. Úgy vélte ugyanis, hogy a német tendenciák a történeti tapasztalatok alapján hamarosan megjelennek Magyarországon is. Ennek az evidenciaként megfogalmazott feltételezésnek az alátámasztására az eszme és társadalomtörténet nagyon sok területéről lehet okadatolt érvrendszereket felsorakoztatni. A 19–20. században a német és a magyar társadalmi mozgalmak ciklusai, apályai és dagályai párhuzamosaknak és összefüggőeknek tűnnek, ha végigtekintünk a liberális, nacionalista, konzervatív, szocialista, kommunista és fasiszta mozgalmak során. A német társadalmi mozgalmak, amelyek összefüggnek a nagy ideológiai áramlatokkal, a jobb- és a baloldal vonatkozásában egyaránt befolyásolják a korabeli magyar társadalmi mozgalmakat és gondolkodásukat.

Ennek az esetenként filológiai, esztétörténeti, politikatörténeti eszközökkel jól dokumentálható ténynek az elméleti igényű magyarázata túlmenne ennek a hozzászólásnak a keretein, és valószínűleg nem is vagyok hozzá eléggé kompetens. Úgy vélem azonban, hogy ez a sokszor evidensnek tekintett tényállás még nincsen kellőképpen megmagyarázva elméletileg és módszertani alapossággal, éppen ezért szeretném most ennek a kapcsolatrendszernek a problémáit egy általam ismertebb konkrét területen felmutatni. Szűkebb kutatási témámnak – amellyel kapcsolatban sokáig együttműködtem Papp Zsolttal, és jómagam ebből az együttműködésből több szempontból és nagyon sokat profitáltam –, a németországi és a magyar alternatív társadalmi mozgalmak vizsgálatának alapján szeretném felvetni ennek a sokszor valóban kísértetiesnek ható német–magyar párhuzamnak vagy hatásrendszernek néhány újabb vonatkozását. Úgy vélem, hogy a párhuzamosság és a kapcsolatok magyarázatánál azt a régi latin közmondást kellene módszertani alapelvül választani, amely szerint „nem ugyanaz, ha ketten ugyanazt mondják”. Kimutatható ugyanis sok hasonlóság, sőt a közvetlen hatásrendszer is a német és a magyar mozgalmak viszonyában, azonban az alaposabb elemzésből sokszor az derül ki, hogy a mozgalmak esetében a párhuzamosság eltérő társadalmi-kulturális kontextusban jelenik meg, és az „ismétlődés” gyakran egészen mást jelent, mint az eredeti minta. Például egy érdekes hosszú távú külkereskedelmi cserearány-vizsgálat bebizonyította, hogy a második világháború utáni magyar külkereskedelem újratermelte a két német állammal nagyjából ugyanazt a volument, amely a két világháború között a terjeszkedést megelőzően a német relációban fennállt. Azonban a hasonló cserearányok eltérő kontextusban, kapcsolatrendszerben, szerkezetben stb. jelentek meg, így a kontinuitás és diszkontinuitás egyaránt jellemző volt. Ez vonatkozik a társadalmi mozgalmaknak a második világháború utáni kapcsolat- és összefüggésrendszerére is.

A második világháború után úgy tűnik, mintha a mozgalmi ciklusok mintái közötti párhuzamosság vagy kapcsolódás megszűnne, hiszen a társadalmi-politikai mobilizációnak a Német Szövetségi Köztársaságban szabad tere volt, a Német Demokratikus Köztársaságban viszont nem, márpedig Magyarország ez utóbbi rendszer típusába tartozott. A kommunista hatalomátvétel után létrehozott „mobilizációs stop”, a civil társadalmi aktivitás kiküszöbölése és visszaszorítása és a „pszeudo-mozgalmak”, a földről és külföldről szervezett kampányok időszaka után Magyarországon ismét megjelentek a társadalom valós igényeit tükröző mobilizációs folyamatok és nyomukban az olyan társadalmi mozgalmak, melyeknek kapcsán fölvetődhetett a kapcsolat avagy a párhuzam az NSZK mozgalmaival.

A második világháború utáni nyugatnémet mozgalomfejlődésnek két olyan összefüggő ciklusa van, amelyet Papp Zsolt is több írásában elemzett; a hatvanas-hetvenes évek diák- és ellenkulturális mozgalmainak megjelenése és lehanyatlása, illetve a nyolcvanas években az alternatív mozgalmak térhódítása, amely nem ért véget a kilencvenes években sem. A diákmozgalmak forradalmi erőszakot igenlő, globális, az elnyomott társadalmi rétegeket és szubkulturákat mobilizálni kívánó, egyértelműen baloldali és marxizáló örökségével az alternatív mozgalmak a részkonfliktusok, a részleges életformaváltozások, az erőszakmentesség, a polgári engedetlenség, a nem-konvencionális politikai tiltakozás, a jobb- és a baloldallal szembeni egyenlő távolságtartás, az új, posztmaterialista értékrend igényét állítják szembe. Bármennyire eltérő volt is a második világháború után a társadalmi-politikai feltételrendszer az NSZK és Magyarország között, ilyen vagy hasonló társadalmi, politikai, kulturális kezdeményezések megjelentek Magyarországon is. Voltak és vannak itt diákmozgalmak, ökológiai mozgalmak, akad feminista és elvetélt békemozgalom, vannak szép számmal anarchisták, és más különféle rendű és rangú alternatívok. Vajon a német és a magyar társadalomfejlődés hasonlóságát megalapozó hosszabb távú társadalmi fejlődéstendenciák, avagy más jellegű, inkább szituatív és rövid távon ható tényezők vezettek ennek a nyugatnémethez bizonyos fokig hasonló mozgalmi szubkulturának a kialakulásához Magyarországon?

Mivel hosszú ideig és kitaróan foglalkoztam ezzel a kérdéssel, és a választ keresve nemegyszer eltérő vagy éppen ellentétes megoldásokra jutottam, megosztom most Önökkel azokat a dilemmáimat, amelyek relevánsak lehetnek a magyar és a német fejlődéstendenciák azonossága-különbsége, kontinuitása-diszkontinuitása általánosabb kérdésének továbbgondolása szempontjából. Ami e mozgalmak *céljait* illeti, ezek nyilvánvalóan más típusúak voltak Magyarországon és a volt keleti blokk többi országában, mint az NSZK-ban. A parlamenti berendezkedésnek, a piacgazdaságnak a kritikája nem lehetett olyan központi motívum nálunk, mint a nyugatnémet mozgalmakban, hiszen éppen a parlamenti berendezkedés és a piacgazdaságok jelentették az ellenmodellt a „szocialista” országok valóságával szem-

ben. *Szervezeti* vonatkozásban sem lehettek közvetlen demokratikus, bázisdemokratikus szerveződések alapjai, hiszen az akkori politikai-adminisztratív ellenőrzés marginális szerepkörbe kényszerítette őket, és nem voltak képesek formális szervezetet alapítani, még egyesületet sem hozhattak létre, ezért kényszerültek a hálózatok „katakombáiba”, nem pedig azért, mert elutasították volna a bürokratikus szervezeti modellt. A nyugat-német mozgalmaknál a szervezeti modell szintjén tudatos választás, ezzel szemben Magyarországon kényszerűség a hálózati, koordinatív, informális szerveződés, amely meg is szűnik a rendszerváltás után. A nyugati mozgalmak a bürokráciával és a parlamentarizmussal szembeni alternatívakeresés igényével választották ezt az utat. A *stratégia* és *akcióforma* vonatkozásában a magyar és a többi keleti mozgalomnak nem állt rendelkezésére az állampolgári engedetlenség és az egyéb erőszakmentes és nem-konvencionális típusú politikai tiltakozóformák repertoárja, mivel nem létezett alkotmányos jogállamiság. Az ő tiltakozási formáik magának az alkotmányosságnak és a jogállamiságnak a követelésére irányultak. Legálisak nem lehettek, de a plurális demokrácia értékrendje szempontjából legitímek voltak, míg a nyugati demokráciákban a legalitás és a legitimitás bonyolult és ellentmondásos dinamikája jelenik meg a mozgalmak politikai tiltakozásában. A *társadalmi bázis* tekintetében Nyugat-Németországban a jóléti állam kifejlesztette széles szociokulturális szektor posztmaterialista fehérgallérosai állanak az alternatív mozgalmak mögött, Magyarországon viszont a kelet-európai típusú értelmiségnek elsősorban a nagyvárosokban élő fiatalsága. Különbségek állnak fenn a magyar és a nyugatnémet mozgalmak *hatásainak mechanizmusai*ban is. Míg Németországban a békemozgalom esetében össznézeti és összkulturális befolyásra tehetett szert, a korabeli Magyarországon ezzel szemben csak szubkulturákra korlátozódhatott, de kétségtelenül mégis jelen volt valamilyen hasonló társadalmi mobilizáció, és ennek megfelelően hasonló társadalmi-politikai célok fogalmazódtak meg, és sokszor közvetlen kapcsolatrendszerek is kialakultak.

A mából visszatekintve azonban úgy tűnik, hogy eltérő típusú válságok és problémák, eltérő típusú társadalmi változások hívták életre ezeket a mozgalmakat. A Német Szövetségi Köztársaság és más fejlett nyugati demokráciákban a válság, amelyre az alternatív mozgalmak megjelenésükkel és mobilizációjukkal reflektáltak, ezeknek az új mozgalmi követeléseknek az intézményesedésével és a rendszer ilyen irányú megújításával és komplexebbé válásával végződött. Ezek a hatások jól nyomon követhetők az NSZK-ban, ahol az ökológiai, a béke- és a feminista mozgalmak, illetve korábban a diákmozgalom akcióinak hatására felértékelődött a környezetvédelmi politika helye és szerepe, az egészséges környezet értéke össztársadalmilag is elfogadottá vált, sokszor fontosabbá, mint a materiális értékek, az anyagi és politikai biztonság. Igen széles körben hatnak és hatottak a béke és a feminista mozgalom követelései, amelyek nyomán az

erőszakmentes politikai tiltakozásnak és a nemek közötti együttélésnek az új formái alakultak ki és váltak elfogadottá a kultúrában és a társadalomban.

Magyarországon léteztek hasonló mozgalmak és volt is bizonyos, el nem hanyagolható szerepük, bár nem döntő, a rendszerváltást megelőző válságperiódusban. Hatásaik azonban nem intézményesedhettek egy pusztulásra érett rendszerben, az újat pedig az átmenet és az intézményesedés időszakában nem sikerült jelentősebb mértékben befolyásolniuk. (Gondoljunk például arra az eltérő szerepkörre, amelyet a Duna Kör játszott a válság, az átmenet, majd pedig az intézményesedés időszakában.) A magyar alternatív mozgalmak olyan átmeneti, válságperiódus szülöttei voltak, melynek lezárultával gyökeresen új társadalmi-politikai keretfeltételek közé kerültek, és ez új viszonyok között nem tudták már fenntartani a régi módon mobilizációs dinamikájukat.

Most azonban újabb váltás következik mind Magyarországon, mind pedig Németországban a mozgalmi szektorban, hiszen tulajdonképpen Németországban és Magyarországon is majdnem egy időben, az 1989–1990 között, a rendszerváltásnak nevezett periódusban alapvetően megváltoztak ezeknek a mozgalmaknak a működési és keretfeltételei. Németországban és Magyarországon hasonló módon mozgalmi „apály” alakul ki, amelyben visszaszorulnak az alternatív mozgalmak. Itt azonban megint csak eltérő folyamatok vezetnek hasonló eredményekre. Németországban az újraegyesítés következtében eltérő társadalmi-politikai keretfeltételek mellett szocializálódott népesség zúdult az NSZK-ba, amely így újabb „injekciót” kapott a hagyományos „materiális”, az anyagi és politikai biztonságra orientálódott értékekkel rendelkező generációkból. Ezeket egyáltalán nem a növekedés és a parlamentarizmus, valamint a piac elleni szenzibilitások érdeklik, hanem szeretnének részesülni a materiális értékekkel leírható jólétben, amelyből önhibájukon kívül kimaradtak, az ötvenes-hatvanas évek nyugatnémet gazdasági csodájában és abban a „konvencionálisan” demokratikus politikai berendezkedésében, amely nagyon távol áll a nyugatnémet alternatív mozgalmak céljaitól. Az NDK „polgári mozgalmai” (Bürgerbewegungen), amelyek eredetileg nagyon hasonlóak voltak a nyugati alternatívokhoz, vissza is szorulnak az új berendezkedésben a nemzeti, polgári, liberális, keresztény értékeket valló politikai mozgalmak mögé. A nyugatnémet Zöldek párt 1992-ben egyesül a „Bündnis '90”-ben tömörült volt NDK-s alternatívokkal, azonban a volt keletnémetek ezen a szövetségen belül is ellensúlyt képeznek az újbalos gyökerű zöldek piac- és parlamentarizmus-kritikájával szemben.

Magyarországon az átmenet során és az intézményesedés folyamán is a gazdasági és a hatalmi problémák kerülnek előtérbe, amelyek a külső bizonytalanság miatt is ellene hatnak az alternatív politikai értékrend szélesebb körű elterjedésének. A tegnap elnyomott politikai mozgalmakból alakult új politikai pártok pedig rövid ideig képesek

még a mozgalmi közösségélmény és a politikai hatékonyság-professzionizáció közötti kényes egyensúly kialakítására. Ez az egyensúly persze csak átmeneti és a parlamenti pártoknál egyértelműen ér véget a professzionális politizálás és a pártszerűség dominanciájával: a mozgalmi személyiségek és irányzatok háttérbe vagy egyenesen kiszorulnak a párt- és a parlamenti politizálásból. Az új pártrendszerrel szembeni új tiltakozási potenciálok is megjelennek a taxisblokádot követő időszakban, de azok a gazdasági-társadalmi költségek, amelyeket az átmenet a lakosságra terhel, nem nagyon teszik lehetővé a mozgalmi aktivizmushoz elengedhetetlen szabad erőforrások, a szabad idő és az anyagiak szélesebb körű felhalmozását, és a mozgalmi mobilizálási potenciál ennek megfelelően korlátozott. Ezért a korlátozott mobilizációs potenciálért pedig éles versengés zajlik a különböző mozgalmi kezdeményezések között, és ebben a versenyben az alternatívok strukturális hátrányban vannak a liberális, avagy keresztény-nemzeti, illetve a szociális orientációjú mozgalmakkal szemben, melyeknek mozgósítási potenciálja az övékéénél jóval nagyobb.

A német újraegyesítés és a magyar rendszerváltás mindkét országban és kultúrában ugyanazt a hatást váltotta ki a hasonló mozgalmak körében. Az apály, a visszaesés nyomán a más típusú, az alternatívokkal szemben hagyományosnak nevezhető mozgalmak (munkásmozgalmak, nemzeti, regionális, rasszista mozgalmak és más hagyományos politikai mozgalmak) kerültek újra felszínre, illetve újra előtérbe. A mozgalmotípusok között ismét jelentőségváltás zajlik le, mégpedig fordított irányban, mint ahogyan azt az elemzők egy része korábban feltételezte. A vitában felmerült „hagyomány” kategóriáját alapul véve ezt „retradicionizációként” lehet leírni, mert ismét azok a mozgalmotípusok kerülnek előtérbe, amelyekről korábban sokan azt hitték, mint jómagam is, hogy az új típusú alternatív mozgalmak társadalmi-politikai innovációik révén majd „leelőzik” őket a társadalmi-politikai életben. Amikor viszont ismét a „vajaskenyér” típusú problémák kerültek előtérbe – még az NSZK-ban is az újraegyesítés hatásainak következtében –, akkor megnőtt e hagyományos mozgalmotípusok, illetve a hagyományos szervezeti és akcióformák – amilyen a politikai pártok avagy a sztrájk – jelentősége, és ez mindkét országban, eltérő folyamatok eredményeként ugyan, de hasonló módon az alternatív mozgalmak apályához vezetett.

A szociokulturális, az életminőséggel kapcsolatos kérdések ismételten visszaszorulnak a politikában a közvetlen hatalompolitikai és gazdaságpolitikai célkitűzések mögött. Nem mindenféle mozgalom szorul vissza emiatt, hanem például az NSZK-ban és Magyarországon egyaránt megjelenik vagy fölerősödik a rasszista ifjúsági tiltakozás. A skinhead szubkultúrák képesek nagyobb támogatói kört mozgósítani a tágabb társadalmi környezetből, mivel az elosztási konfliktusok miatt az idegenellenesség, a bevándorlókkal és a színesekkel, a „más fajjal” szembeni erőszakos elutasítás és agresszió szélesebb rezonanciára tesz szert, és hozzájárul ehhez a megnyitott határok miatt

kialakult menekültáradat is. Ugyancsak megélnék a szakszervezeti és a bérkonfliktusok vagy a skinheadekkel szemben fellépő antirasszista, polgári jogvédő mozgalmak és kampányaik. A hagyományos hatalom- és gazdaságpolitika kapcsán egyébként olyan mobilizációk is lezajlanak, amelyek érinthetik az alternatívokat is, így például az új típusú antirasszista, polgárjogi mozgalmak: ezek bizonyos értelemben átveszik ma azt a szerepet, amelyet a békemozgalom és a harmadik világgal szolidáris mozgalmak játszottak a nyolcvanas években. A feministák ugyancsak mobilizálódnak az NSZK-beli és a magyarországi abortuszvíták, az egyházi aktivizmus és a női munkanélküliség hatására. Nem csupán apályról van szó, hanem struktúraváltásról is, amely új mozgalmatípusokban, illetve hagyományos mozgalmak újjászerveződésében és -alakulásában nyilvánul meg.

Több vonatkozásban tehát ismét hasonló tendenciák figyelhetők meg az újraegyesített Németország és a demokratizálódó Magyarország mozgalmi szektoraiban, azonban ezek mögött, akárcsak eddig is, lényeges különbségek állanak a „nem ugyanaz, ha ketten ugyanazt mondják” elvének megfelelően. Összefoglalva az eddigi fejtegetéseket és visszatérve kiinduló tézisemhez, úgy tűnik, mintha ezen a területen is nyomon követhető lenne az a hasonlóság és párhuzamosság, amely korábban más típusú szellemi, kulturális és politikai mozgalmak esetében megállapítható volt Németország és Magyarország között. De ennek a hasonlóságnak és párhuzamosságnak a ténye önmagában még semmiféle magyarázatot nem involvál. Ézt a német-magyar társadalom- és kultúrafejlődés hosszabb távú összehasonlító vizsgálatával kellene kimunkálni, amellyel nem csupán ez az előadás, de az eddigi kutatás is többnyire adós maradt.

Azért állnak-e fenn Németország és Magyarország társadalmi, politikai, kulturális mozgalmi között ilyen hasonlóságok és párhuzamosságok, mert bizonyos közös strukturális problémák és tendenciák a hordozói ezeknek, avagy talán azért, mert bizonyos regionális avagy globális tendenciák hasonló módon hatnak ezekben a társadalmakban, mert hasonló e társadalmak kulturális kódolási, reagálási mechanizmusa? Vagy netán azok a kimutatható kölcsönhatások okozzák a mozgalmi szektorok dinamikájának ezt a hasonlóságát, amelyek a szellemi, politikai, kulturális életben tág körben érvényesülnek?

Sok hasonló kérdést fogalmazhatnánk meg, és a válasz kimunkálása mindegyikük esetében nagy szellemi izgalommal kecsegtető erőfeszítést igényelne. Sajnos, ezeknek a kérdéseknek a megválaszolásában Papp Zsolt már nem vehet részt, de megoldásukhoz munkásságának sok értékes gondolata kínál gyümölcsöző kiindulópontot.

ERŐS FERENC

## Egy opponensi vélemény nyomában

1982-ben védtem meg *Pszichoanalízis, freudizmus, freudomarxizmus* című kandidátusi disszertációm, amely négy évvel később ugyanezzel a címmel könyvalakban is megjelent (Gondolat 1986). Dolgozatom többek között a freudomarxista szintéziskísérletek tündöklésével és bukásával, valamint a „hivatalos” marxizmus pszichoanalízis-képével, az „antifreudista” kampányok ideológia- és politikatörténeti okaival foglalkozott, olyan témákat is érintve, amelyek akkor némiképp „rázósnak” számítottak. A dolgozat egyik opponense – majd később a könyv egyik lektora – Papp Zsolt volt. Az opponensi véleményben – amelynek egy példánya ma is birtokomban van, és amely méltó lenne közlésre – Papp Zsolt igen éleselméjűen reflektált azokra a kérdésekre, amelyeket a dolgozatban felvettem, és számomra is igen tanulságos módon korrigálta vagy egészítette ki elgondolásaimat, új és új szempontokra hívta fel figyelmemet.

Az egyik fő kérdés – Papp Zsolt megfogalmazása szerint – így hangzik: „hogyan van az, hogy a pszichoanalízis német nyelvterületen jött létre – és Amerikában jutott befogadásra? Hogyan van az, hogy itt, a közép-kelet-európai térségben fedezték fel az emberi psziché bizonyos sajátosságait, ami aztán egy alapvetően más társadalomszervezési térségben hozta meg a maga »gyümölcseit«? Hogy miért éppen itt keletkezett? Alighanem azért, mert az egyéni patológia feltehetően sokkal közvetlenebbül képezi le a társadalmi torzulásokat ott, ahol az egyéni önrendelkezés, a személyes önértékesítés intézményes és konszenzuális garanciái nem biztosítottak. Miért jutott ott alkalmazáshoz? Mert – kiragadva – a társadalom horizontálisan s kevésbé vertikálisan tagolódó csoportok laza, öndefiniáló együtteseként létezett. Ahol pedig több a decentralizáció és a tolerancia – ami köszönhető annak, hadd vessem közbe, hogy az USA esetében elmaradt a központosító nemzetállam létrejötte, s az előálló berendez-



kedés a föderalizmus, pluralizmus és polikrácia kritériumainak tett eleget –, nos, éppen ott kívánatossá válhat a pszichológia mint pszichoanalízis, éppen a heterogén kiscsoportok jobb önmegismerése s befolyásolhatósága szempontjából. Ahol viszont erős a központosítás: ott vagy nem szükségeltetik a pszichológia, vagy a centralizált és omnipotens igazgatás segédtudományaként, »ágazati diszciplínájaként« hasznosul. Ilyenkor azután kevésbé van szó közösségek demokratikus jogainak érvényesítéséről, a társadalmi önismereti kultúra szükségességéről.”

Ezt az opponensi véleményt Papp Zsolt több mint tíz esztendővel ezelőtt írta. Am világosan kiderül belőle, hogy milyen érzéke volt a pszichológiai, pszichológiatörténeti problémák mögötti társadalom- és politikaelméleti kérdések tudatosításához. Ez természetesen nem véletlen, hiszen Papp Zsolt volt az a közvetítő, akinek révén a modern német filozófia és szociológia gondolkodóival már a hetvenes években megismerkedhettünk – Mannheimtől Habermasig (lásd például 1980-ban megjelent könyvét: *A válság filozófiájától a „konszenzus” szociológiájáig*).

Ily módon Papp Zsoltnak óriási szerepe volt a frankfurti iskola magyarországi megismertetésében, népszerűsítésében, terjesztésében, közvetítésében is (1976-ban jelent meg a *Tény, érték, ideológia* című kötet, benne alapvető Adorno-szövegekkel). A német kultúrának ehhez a rendkívüli teljesítményéhez kapcsolódik a pszichoanalitikus szociálpszichológia is, amely Freudnak és a pszichoanalízisnek a frankfurti iskolára gyakorolt nagy hatásáról tanúskodik. A pszichoanalitikus szociálpszichológia felépítésén olyan gondolkodók munkálkodtak, mint Horkheimer, Adorno, Erich Fromm vagy Marcuse, majd pedig Jürgen Habermas volt az, aki – elsősorban az *Erkenntnis und Interesse* című művében – a pszichoanalízis társadalomelméleti és filozófiai hagyományára reflektált.

Papp Zsolt a pszichoanalízis társadalomelméleti problémáinak és az analitikus szociálpszichológia hagyományainak is jó ismerője volt. Egy recenziójában, amely a *Valóság* 1980/6. számában jelent meg, Helmut Dahmer *Libido und Gesellschaft* című könyvét ismertetve a „freudi baloldal” problémájával foglalkozik. A téma megintcsak visszavezet bennünket a német kultúra magyarországi recepciójához, hiszen jól tudjuk, milyen nagy hatást gyakorolt századunk első évtizedeiben Freud és a pszichoanalízis a magyar szellemi életre (irodalomra, művészetre, társadalomtudományra). A magyarországi pszichoanalitikus mozgalom megalapítója és legnagyobb hatású képviselője, Ferenczi Sándor Freudból kiindulva élesen társadalomkritikai szemléletű gondolatokat fogalmazott meg az 1910-es években írott tanulmányaiban. Ezt a radikális társadalomkritikai hagyományt folytatták a frankfurtiak is, amikor a pszichoanalízisben implikált társadalomkritikai gondolatokat kísérelték meg kibontani és egyben társadalomfilozófiává átdolgozni, átértelmezni. Különösen Erich Fromm volt az, aki a harmincas évektől kezdve Ferenczi számos

elképzelését, gondolatát, megközelítésmódját vette át, mindenekelőtt Ferenczi „szeretet-felfogását” és Freud-kritikáját (lásd erről: Erős Ferenc: A történelem sztálinista újraírása. Erich Fromm és Ferenczi Sándor. *Thalassa*, 1991. 1.).

Érdekes, hogy Magyarországra a pszichoanalitikus szociálpszichológia a frankfurti iskola révén került be újra, éppen Papp Zsoltnak is köszönhetően, s innen lehetett felfejteni azt a szálát, ami visszavezet bennünket a magyar századfordulóhoz. Megjegyezném, hogy a pszichoanalízisben többféle olyan hagyomány is szerepet játszik, amely Papp Zsolt életművében is releváns. Az egyik az esszéíró hagyomány, a német szellem, a német gondolkodásmód sajátos megnyilvánulása. Tudjuk, hogy Freud maga is kiváló esszéíró volt, és nem véletlenül kapta meg Frankfurt város irodalmi díját, a Goethe-díjat, éppen esszéírói tevékenységéért 1930-ban. A frankfurti iskolával bekapcsolódott az empirikus társadalomkutatás hagyománya is. Amikor a frankfurtiak, köztük Adorno, emigráltak Amerikába és ott a tekintélyelvű személyiség vizsgálatával kezdtek el foglalkozni, átvették s egyben meg is újították az empirikus társadalomkutatás amerikai hagyományait.

Hogy én magam is megtehettem ezeket az eszmetörténeti barangolásokat a századforduló Budapestje, Frankfurt és Berkeley között, azt jelentős részben Papp Zsoltnak köszönhettem. Ő segített hozzá például ahhoz, hogy olyan szociálpszichológiai műveket, mint az Adorno és munkatársai által írott *Tekintélyelvű személyiség*, megkísérlelhettem visszavezetni azokhoz az eszmetörténeti forrásokhoz, amelyekből különböző transzformációk segítségével lett empirikus módszerekkel kísérletező analitikus szociálpszichológia.

Papp Zsolt könyvei, tanulmányai sokunkat hozzásegítettek ahhoz, hogy ki tudjuk bogozni a rejtett eszmetörténeti szálakat, a különféle irányú mozgásokat, transzformációkat, átértelmezéseket, amelyek egy bizonyos szellemiségnek a másik kultúrában való megjelenése, majd az eredeti kultúrába való visszacsatolódása, azután újabb transzformációja jelent. Nekem a 20. század eszmetörténetének ezeket a rejtett, bonyolult, finom hatásait és átértelmeződéseit sikerült Papp Zsolt munkáinak a segítségével megérteni. Úgy gondolom tehát, hogy Papp Zsoltnak a fentebb idézett opponensi véleménye is fontos részét alkotja munkásságának, s örülnék, ha nyomtatásban is megjelenne.



RÓBERT PÉTER

### Politika és vallás a közvélemény tükrében

*Magyarország és Hollandia összehasonlítása*

#### A VIZSGÁLT PROBLÉMA

Ha a politika és a vallás összefüggését kívánjuk vizsgálni, a kutatási probléma több szinten is megfogalmazható, illetve tárgyalható. Az egyik az *intézmények szintje*, értve ezen a politikai – például az állam vagy a pártok – és a vallási intézmények – például az egyház – közötti kapcsolatot. Vizsgálhatjuk az összefüggést az *egyének szintjén*, az állampolgárok politikai *magatartása*, valamint az egyházhoz való viszonyulásuk, vallásgyakorlásuk között. Végül az emberek *nézeteit és beállítódásait* vizsgálva megragadhatjuk a politika és a vallás kapcsolatát.

Az itt következő tanulmány középpontjában véleménykérdésekre adott válaszok állnak, amelyek a politika és a vallás viszonyának két aspektusával foglalkoznak: *1. Szükséges-e az, hogy a politika szereplői erős vallási meggyőződésű, hívő emberek legyenek? 2. Elfogadható-e, ha vallási vezetők politikai természetű döntéseket igyekeznek befolyásolni?* Ezek a kérdések azonban egy rajtuk túlmutató elméleti probléma vizsgálatát célozzák, nevezetesen, hogy a fenti *potenciális politikai aktorok* (nem hívő politikusok, illetve az egyház) *mennyire elfogadottak vagy elutasítottak legitim politikai aktorként*. A probléma természetesen beágyazódik a megfelelő intézmények – az állam, a politikai pártok, a parlament, tehát a politikai döntéshozás erőterének intézményei, valamint az egyház – történetileg változó viszonyába. Ez a viszony a modern ipari, majd pedig posztindusztriális demokráciákban fokozatos elkülönülés irányába mutat, amelynek során az egyház társadalmi funkciói, nem kis részben a fokozódó szekularizáció következtében, jelentősen módosulnak; a vallásnak mint *közvetlen*

politikai szervező tényezőnek és az egyháznak mint *közvetlen* politikai döntéshozó intézménynek a szerepe csökken.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy egy politikusnak ne lenne *joga* vallási meggyőződése alapján politizálni, avagy, hogy az egyháznak ne lenne *jogosultsága* politikai döntéseket befolyásolni, nem is közvetlenül, hanem korporatív hatalomgyakorlási technikákon keresztül. A kérdés éppen az ilyen jogosultságok elfogadottsága, támogatottsága. A jogosultság ugyan nem kérdőjelezhető meg, de a legitimitáció mértéke jelzi az adott intézmények helyét a hatalmi rendszerben és informál általános presztízsükről is.

Az elemzés során a vizsgált nézetek más szempontból is kapcsolatba kerülnek tágabb értelemben vett politikai, illetve vallási preferenciákkal. Az ilyenfajta preferenciák ugyanis komplex nézetrendszer részét alkotják, az emberek attitűdjei, értékei, beállítódásai egészet képeznek, amelyből egy-egy elem kiragadása a teljes kép megtörését eredményezi. Ugyanakkor nem állítható, hogy a nézetrendszerek minden elemükben konzisztensek és koherensek lennének, sőt éppen a belső ellentmondások és – legalábbis egy külső megfigyelő szemszögéből nézve – „logikátlanságok” teszik teljessé őket. A gondolati tartalmak mögött ugyanis a vélemények, beállítódások és végső soron magatartások jellegzetes meghatározottsága húzódik meg: a társadalmi érdektagság *a tudatosultság különböző fokán* leképződik egyéni preferenciákban. E viszonyrendszer végpontján pedig azok a szociológiai-demográfiai ismérvek (képzettség, lakóhely, generációhoz tartozás, munkamegosztásban elfoglalt hely stb.) szerepelnek, amelyek hatással lehetnek a tudatosultság mértékére, illetve a nézetrendszer belső koherenciájára vagy inkohereciájára.

A tanulmány megírásakor érdeklődésem középpontjában a Magyarországra vonatkozó adatok álltak, elsősorban a hazai empirikus adatgyűjtésből származó, a politikával, illetve egyházzal összefüggő véleményeket próbálom értelmezni és magyarázni, s ezen keresztül a szóban forgó politikai aktorok legitimitását vizsgálni. Meggyőződésem azonban, hogy bármiféle kutatási eredmény önmagában sokkal kevésbé izgalmas és releváns, mint egy szélesebb látószögbe állítva, valamilyen összehasonlítás tükrében. Az eredmények viszonyítása érdekében felhasználok ezért egy empirikus szempontból jól összehasonlítható holland adatbázist. Nyilvánvalóan felvethető a kérdés, miért éppen Hollandia tölti be ezt a szerepet, hiszen ez az ország politikai története, a valláshoz kapcsolódó politikai konfliktusok kezelése szempontjából, vagy akár az attitűdöket befolyásoló társadalmi-demográfiai tényezők, a lakosság képzettsége, anyagi életkörülményei tekintetében különbözik Magyarországtól. Vannak azonban olyan tényezők, amelyek mégis hasonlóak, például az, hogy mind a két országban igen gyors és nagyméretű volt a templombajárás csökkenése, illetve, hogy a vallási törésvonalak jellegzetes hatást gyakorol-

nak a politikai preferenciák alakulására. Ennek alapján vizsgálható, hogy mi a szerepe az országok közötti hasonlatosságoknak és különbségeknek a politika és a vallásosság viszonyában.

## AZ INTÉZMÉNYI SZINT: AZ ÁLLAM ÉS AZ EGYHÁZ VISZONYA

Az állam és az egyház viszonyának részletes vizsgálata hosszú történelmi áttekintést kívánna. Ez a tanulmány nem vállalkozik erre, pusztán az elmúlt évtizedek fejleményeire, valamint a politika és az egyház jelenlegi viszonyának néhány kérdésére utal, építve – magyar vonatkozásban – elsősorban Tomka Miklós (1990a), illetve Lengyel László (1992) írására.

Tomka az egyház és az állam, a vallás és a társadalom viszonyát korszakolva, a világháború végéig terjedő időszakot a *triumfalizmus* jelenségével jellemzi, amikor az egyház és az állam erősen összefonódott, jelentős volt az egyházi részvétel a társadalom szervezeti és kulturális életében, a vallásosság széles körű életmódformáló szerepet játszott, meghatározó volt a normák és kulturális mércék alakításában. Az egyház 1945 előtt jelen volt a politikai intézményrendszerben, csakúgy mint az oktatás-, illetve egészségügyben. Az egyház jelentős politikai és társadalmi súlyát, a világi intézményekkel összefonódott intézményrendszerének működését óriási földtulajdonára épülő gazdasági potenciálja támogatta.

A háború után, előbb a földosztással, majd az oktatás, az egészségügy „vallástalanításával”, az állam és egyház szétválasztásával elkezdődik a *konfrontáció* korszaka. A migrációval is összekapcsolódó jelentős foglalkozási átrétegződés, a falusiból városivá, parasztból munkássá válásban kifejeződő társadalmi mobilitás szintén a hagyományos, kultúrában, életmódban kifejeződő vallásosság továbbélése ellen hatott, a társadalomban megindult a szekularizáció. Ugyanakkor a vallásosság, az egyházhoz kötődés tartalma, jelentése módosult, ez a hatalomhoz való viszony értékmérője, a „másként gondolkodás” egyik megnyilvánulási módja lett.

A következő, jó egy évtizedet felölelő korszak Tomka szerint az *elszigetelődés* ideje, amely 1956 után kezdődik. A korábbi konfrontációs politikát fokról fokra új stratégia váltotta fel: az állam „minden társadalmi erővel”, így az egyházzal is megegyezésre törekedett. Mindennek következtében „a vallási szervezet kétvágányúvá vált”, szakadék keletkezett a önkorlátozást elfogadó, visszavonuló hivatalos egyház és a szervezeti-intézményi szempontból sokkal kedvezőtlenebb helyzetben tovább működő „parallel egyház” között. A hatvanas években, a szekularizáció további erősödésével, a vallásosság formális mutatói (templomba járók, megkeresztelt gyerekek, egyházi esküvők, illetve temetések aránya) erőteljesebb csökkenést mutattak, mint a konfrontáció időszakában (Tomka 1990b).

A negyedik szakasz a *dialogus* időszaka, amikor az állami egyház-politika új stratégiája kiteljesedett. Az emberek értékrendszere újabb átalakuláson ment keresztül, a materiális jólét, az anyagi boldogulás lehetősége nagyarányú győzelmet aratott a posztmateriális értékek felett, a vallási intézmények pedig már egyáltalán nem tudták betölteni funkciójukat sem a kultúra, sem a nevelés terén. A hivatalos egyház a stabilitás tényezőjévé vált, hozzájárulva a politikai rendszer legitímáláshoz. Eközben léteztek persze „szigetek”, önképzőkörök, bázisközösségek, műhelyek, amelyek – egységes koncepció, szervezeti rendszer nélkül ugyan, de – igyekeztek igazodni bizonyos, alternatív-nak tekinthető életmód- és értékrendbeli elvárásokhoz.

A politikai rendszerváltás ismét új szakaszt nyitott az egyház és az állam viszonyában. A két intézmény erőszakos, konfrontációs politikára épülő szétválasztása, majd a kölcsönös legitimációt célzó meg-egyezés és dialogus után az új állami politika „magához emelte” az egyházat, a vallás a kormánykoalíciót alkotó pártok értékrendjében és ideológiájában jelentős szerephez jutott. Ezzel párhuzamosan az egyház nem tudott ellenállni annak, hogy hagyományos kulturális és értékhordozó magánéleti, magánintézményi szerepe mellett (esetleg annak rovására?) közéleti, közintézményi szerepet is vállaljon az állam oldalán. Ezt az állapotot Lengyel László úgy minősítette, hogy az egyház „az állam karjai közé veti magát”, vagyis államfogoly lesz. Ebben a helyzetben megnőtt a veszélye annak, hogy az egyházszervezet merev hierarchiája uralja ezt a viszonyt, s az állam és egyház történetileg organikus szétválási folyamatának hiányában egy Európában már idejétmúltnak számító struktúra konzerválódik – éppen egy „keresztény Európára” hivatkozással. Ebben a struktúrában dominálna a hivatalos egyház, amely hajlamos nagyobb súlyt helyezni a „nagy-politikára”, miközben a vallás hagyományos közösség- és érték(új-ra)teremtő funkciói ismét a „szigetekre”, netán az egyre nagyobb teret nyerő szektákra és kisegyházakra maradna, vagy éppen a New Age-re, ahogy Molnár Attila (1993) felveti.

Az egyház és társadalom, a vallás és politika viszonyában számos kérdés indukál vitákat napjainkban Magyarországon. Milyen szerepet kapjon a jövőben az egyház az oktatásban, az egészségügyben, avagy az elszegényedő rétegek megsegítésében? E funkcióinak betöltéséhez mi „illeti meg” az egyházat, milyen természetű és mértékű kárpótlásban kell részesülnie ahhoz, hogy ne pusztán formálisan szerezze vissza korábbi pozícióit, hanem érdemben és jellegében olyan társadalmi szerepet játszasson, mint Európa más országaiban? Hasonlóan fontos kérdés az egyház politikai szerepvállalása és befolyása, a vallás szerepe a társadalmi és politikai szelekciós mechanizmusokban.

Nyilvánvaló, hogy állam és egyház, politika és vallás viszonya másképp merül fel Hollandiában. Nem vállalkozom arra, hogy részletes összehasonlító elemzést adjak az egyház intézményi rendszeréről vagy a vallásosság alakulásáról Magyarországon és Hollandiában. Néhány tényezőre hívom fel csupán a figyelmet, elsősorban Huggett

(1971), Lijphart (1975), Newton (1978) és Houska (1985) műveit felhasználva.

A holland politikai és társadalmi életben a magyarországinál gazdagabb hagyománya van a pluralizmusnak és a demokráciának. Miközben kétségtelenül léteznek a társadalmat tagoló vallási és szociális metszetek – az erre vonatkozó holland kifejezést (*verzuiling* = „pilléresség”) használva –, mind a politikai, mind a társadalmi élet jellegzetesen *többpólusú*, a politikai és társadalmi intézményrendszer, beleértve a pártokat, munkavállalói- és munkaadói szervezeteket, a tömegkommunikáció, a kultúra és a képzés intézményeit, hagyományosan több tartóoszlopon nyugszik. Ez a vertikális szegmentáció a mindennapi életre vetítve a párhuzamosan kifejlődött intézmények funkcionális rendszerét jelenti, ahol a holland katolikus, illetve református munkavállalók még egyazon munkahelyen is más, katolikus, illetve református szakszervezet tagjai, gyermekeik más, katolikus illetve református iskolába vagy ifjúsági klubba járnak, feleségeik más, katolikus, illetve református nőszövetségbe lépnek be, a család más, katolikus, illetve református tévé- és rádió állomásokra illetve napilapokra fizet elő, adományaikat más, katolikus illetve református karitatív szervezeteknek fizetik be, szabad idejükben más, katolikus, illetve református sportklubokba járnak el és utazáskor is más, katolikus, illetve református utazási irodák szolgáltatásait veszik igénybe (Houska 1985). S bár a holland társadalomnak ez a fajta hagyományosan párhuzamos szerveződése ma már nem olyan eleven, mint régebben, s az egyes vallási és társadalmi csoportok között több az átjárás és kommunikáció, a pluralizmus igen megbecsült érték ma is.

A politikai mező *többpólusú* volt az elmúlt időszakban is, amikor az egyház (a katolikus és a protestáns egyházak) permanensen fontos politikai tényezőként funkcionáltak a liberális és a szocialista pólusok mellett, miközben a kormánykoalíciókban a Keresztény Demokrata Párt játszotta a főszerepet. Lijphart (1975) egymást keresztbe metsző politikai és vallási intézményi struktúrákat említ, ahol egyfelől a pártpreferencia és felekezeti hovatartozás között szoros a kapcsolat, másfelől viszont a „szocialista és a liberális blokkot elkülönítik egymástól az osztálykülönbségek, de a katolikus és kálvinista blokkok heterogén osztályösszetételűek” (Lijphart 1975: 116). Az osztályjellegű politikai kérdések tehát a vallás szempontjából egyszerre blokkon belüli és blokkok közötti ügyek, s mivel bizonyos kérdéseket a vallási blokkokon belül kell megoldani, ez a vallási alapú pártok politikai szerepét is lényegesen befolyásolja.

Az egyházak intézményét illető leglényegesebb különbség talán, hogy Hollandiában egyik egyház sem olyan mértékben domináns, mint nálunk a római katolikus.<sup>1</sup> A felekezeti megoszlásban tapasztalható nagyobb kiegyensúlyozottság mögött ebben a történetileg alapvetően protestáns országban a katolicizmus múlt század közepén megindult s az e század eleje óta fokozódó előretörése húzódik meg. Lényeges különbség azonban, hogy a katolikus egyház Hollandiából



kisebbségi pozícióból jutott el jelenlegi „emancipált” helyzetébe, nem pedig – mint nálunk – történetileg adott domináns helyet foglal el az ország vallási térképén (Newton 1978).

A római katolikus egyház ma Hollandiában nagyobb ugyan, mint bármelyik másik egyház, a pluralizmus és a demokrácia hagyományainak köszönhetően mégsem tör olyan domináns szerepre, mint az bizonyos tekintetben Magyarországon megfigyelhető. Sőt, a II. Vatikáni Zsinat útmutatásait követő egyházi intézményi és vallási megújulás és modernizálódás is sokkal előbbre jutott és nagyobb összhangban van a társadalomban végbemenő modernizációs és szekularizációs folyamatokkal, bár ez ott sem ellentmondásoktól mentes folyamat (Layendecker 1989).

#### A TÁRSADALMI SZINT: SZEKULARIZÁCIÓ, POSZTMATERIALIZMUS

A szekularizáció a tradicionális vallástól és egyháztól, ezek eszményeitől, a hétköznapi életet átható, a mindennapi magatartást is szabályozó normáitól és elvárásaitól való elfordulás folyamata, amely már a múlt században megindult, de erőteljesebben a 20. században bontakozott ki. A jelenség nyilvánvalóan összefüggésben van az iparosodás és az urbanizáció globális folyamataival. Ezek a folyamatok jellegzetesen más életpályára állították az emberek nagy tömegeit, a társadalmak mintegy „mozgásba lendültek”, tömegessé vált a társadalmi mobilitás, ami foglalkozás-szerkezeti, illetve migrációs változásokban is megnyilvánult.

A nemzetközi összehasonlító mobilitáskutatások egyetértenek abban, hogy a társadalmi mobilitás az iparosodásnak lényegi és folyamatos megnyilvánulása, és megnő, ha az iparosodás és a gazdaság expanziója elér egy bizonyos szintet (Lipset–Bendix 1959). Az így radikálisan átrendeződő modern társadalmakban az egyéni előrejutás és boldogulás másfajta mércéi és módozatai jelennek meg. A jelenség gyökerei tulajdonképpen felfedezhetők a modern kapitalizmus kialakulása és a protestáns etika összefüggéséről szóló weberi elméletben, amely szerint a túlvilági üdvözülés mint boldogulás és betejesülés katolikus tanítása, valamint az erre épülő erkölcsi normák és viselkedési szabályok mellett megjelenik az evilági sikeresség (mint vallási boldogulás is) a protestáns gondolati rendszerben (Weber 1982). Az eredeti tőkefelhalmozás történelmi periódusában a vagyonszerzés és gazdagodás előrejutási csatornáit mellett – amelyek a protestáns etika tanítása értelmében az evilági és túlvilági sikeresség bizonyítékai voltak – két mobilitási csatorna létezett mint a társadalmi felemelkedés útja: az egyház és a hadsereg. Ezek az intézmények egy kis számú népesség számára lehetővé tették a kiemelkedést a hátrányos helyzetből, s ezzel utat nyitottak az evilági felemelkedéshez és boldoguláshoz (Sorokin 1959).

A modern polgári társadalmakban tért nyerő *meritokratizmus* alapjaiban változtatja meg ezt a helyzetet. Jellegetes módon alakul át ezen társadalmak foglalkozási és rétegszerkezete, csökken annak a rétegnek, a tradicionális parasztságnak a részaránya, amelyikre a vallásos életvitel, a vallási értékek és normák a leginkább jellemzőek voltak. Az iparosodás, illetve a modernizáció részeként megnő a társadalmi igény az olyan foglalkozások iránt, amelyek funkcionálisan magasabb kvalifikációt kívánnak, és ez a képzettség általános szintjének emelkedését hozza magával. A növekvő képzési igények az iskolarendszert is átalakítják, a képzésen belül megnő a szakképzés szerepe, az iskolarendszer átáll a „tömegtermelésre”. Ezzel egyidejűleg az iskolai képzés fokozatosan függetlenedik az egyháztól, s részévé lesz az állami intézményrendszernek. A folyamat következtében a társadalmi előrejutásnak új útja nyílik meg, az iskola válik a legfontosabb mobilitási csatonává, és kialakul a modern társadalmak meritokratikus jellege: a veleszületett vagy Istentől származó tulajdonságok helyett a megszerzett képzettség lesz az az „érdem”, amely kiváltságokra és előjogokra jogosít fel (Treiman 1970).

A társadalmi szerkezetben lejátszódó jelentős átalakulások leképeződnek az értékek és normák világában. Ugyanakkor ez a folyamat történetileg, úgy tűnik, nem „lineáris”, az iparosodottság és urbanizáció növekvő szintjével nem egyenes arányban módosul a modern társadalmak értékrendszere. Sőt, éppen a modernizáció magasabb fokára jutott társadalmakban jelennek meg olyan posztmodern jelenségek a kultúrában, a művészetben, de a napi életvitelben is, amelyek *alternatívaként* kínálóznak, s amelyeket híveik és követők ekként is fogalmaznak meg. Az ilyen alternatívák között – amelyek éppen arra a nézetre, illetve életérzésre építenek, hogy az iparosodás, az urbanizáció, a modernizáció igencsak ellentmondásos folyamatok, számos diszfunkcionális hozadékkal – jelen vannak új vallási megnyilvánulások, posztmaterialista értéktételezések is.

Nagy valószínűséggel állítható, hogy a különféle társadalmi értékek, illetve eszmék stabilitása vagy változása erősen függ a gazdasági fejlettségtől, illetve még inkább a gazdasági növekedéstől. Akár a szekularizáció, akár a posztmaterializmus hosszútávú trendjeit akarjuk vizsgálni – ezek egyéni szinten a vallásos magatartás, illetve meghatározott értékválasztások és az ezekből következő életvitel terén nyilvánulnak meg –, három hatásmechanizmust kell elkülönítenünk egymástól. Ezek a *periódushatás*, a *generációs hatás* és az *életciklus hatás*. A periódushatás döntően átfogó történeti események, nagy gazdasági trendek, expanziós és recessziós ciklusok hatása. A generációs hatás azt fejezi ki, hogy az előbb említett hatások a különböző generációkat másképp érintik: ugyanaz a történelmi esemény, a gazdaság fellendülése, illetve válsága más és más következményekkel jár az egyénekre attól függően, hogy ezek az események fiatalon vagy idősen érik őket. Az életciklus hatás pedig azt jelenti, hogy az emberek értékeit és normáit, illetve az ezeknek megfelelő magatartását a saját

életpályájuk során bekövetkező változások is befolyásolják, tehát az, hogy saját életútjuknak éppen milyen állomásánál tartanak. Bár ez a megközelítés a népesedéstudomány területéről terjedt el a társadalomtudományi vizsgálatokban, a politikatudományban is relevánsnak mondható (vö. pl. Jennings–Niemi 1981). Eszerint a periódushatás a politikai rezsimek különbözőségének és változásának hipotézisére vonatkozik, a generációs hatás a különböző kohorszok eltérő fiatalkori politikai szocializációjának szerepére utal, az életkori hatás pedig arra a feltételezésre épít, hogy az emberek az életkoruk előrehaladtával konzervatívabbak lesznek.

A szekularizáció terén döntően éppen az előzőekben vázolt periódushatás mutatkozik meg, amely – a hazai megkésettiségtől eltekintve – közös Magyarországon és Hollandiában.<sup>2</sup> Egy ehhez járuló további periódushatás nálunk a politikai rendszer erőszakos vallástalanítási törekvésének szerepe, amely azonban csak másodlagosnak mondható, hiszen a szekularizáció – éppen annak alapján, ahogy Tomka az állam és egyház viszonyát szakaszolta – nem a konfrontáció, hanem az elszigetelődés és a dialógus időszakában erősödött fel. Ugyanerre az időszakra, az ötvenes évek vége és a nyolcvanas évek vége közötti három évtizedre vonatkozóan, Dekker és Ester végeztek Hollandiában idősoros adatokra építő vizsgálatot, ahol azt találták, hogy az általuk elemzett vertikális „pillérek” közül a megkérdezettek egyre kevésbé tudják azonosítani magukat a katolikus, illetve protestáns orientációval, miközben hasonló csökkenés nem mutatkozott a szekularizált szocialista, illetve liberális pólusok esetében (Dekker–Ester 1990).

A szekularizáció alakulására vonatkozó ilyen eredményekben persze jelen van, egymást erősítő módon, a generációs és az életciklus hatás is. Az idősebb generáció korai szocializációjára mind Magyarországon, mind Hollandiában nagyobb hatással volt a vallás és az egyház, őket a modernizációs és urbanizációs folyamatok is egy más, későbbi életszakaszban érték el. Az életciklus hatás esetében pedig azt feltételezhetjük, hogy a vallásosság elsősorban idős korban erősödik fel. (A fiatal korban megjelenő erősebb vallásosságot éppen nem életciklus hatásnak, hanem jellegzetesen periódushatásnak tekintem: a modernizáció diszfunkcionális következményeire visszavezethető egzisztenciális és értékválság, és egy generációs hatás – e válság elsősorban a pályakezdő fiatalokat sújtja – eredőjének.) E hatások együttese pedig végeredményben a vallásosság igen hasonló mértékét eredményezi Magyarországon és Hollandiában, amint azt Szántó az egyházorientált vallásosság, az átlagos rendszeres templombajárás adatai alapján kimutatja (Szántó 1992b: 261–262).

Ugyanakkor nem állítható, hogy a szekularizáció *egyenesvonalú* trend lenne, amely a vallásosság megszűnéséhez vezet. A vallásosság makrostatisztikai mutatói (templomi esküvő, keresztesítés, egyházi temetés, hittanra járó tanulók aránya, templombajárás) egy csökkenő tendencia után már a nyolcvanas évek közepén alacsonyabb szinten stabilizálódtak. Tomka a jelenségre alternatív magyarázatokkal szol-

gál: lehetséges, hogy a politikai-közéleti liberalizálódás és a korábbi információhiány megszűnése állította meg az elvallástalanodást és fokozta a vallási érdeklődést; de lehetséges, hogy a stabilizáció mögött egyszerre van szó a szekularizáció fokozódásáról bizonyos rétegekben, s a vallásosság feléledéséről más rétegekben (Tomka 1990c: 277–278). Szerintem ez utóbbi magyarázat valószínűbb.

A posztmaterializmus jelensége szintén szoros kapcsolatot mutat az iparosodás, urbanizáció, modernizáció fentebb jelzett folyamataival. A hatvanas években, a nyugat-európai posztindusztriális társadalmakban mutatkozó felső- illetve középosztálybeli politikai radikalizmus okait kutatva, Inglehart (1971; 1977) fogalmazta meg egy „csendes forradalom” tézisét, eszerint az anyagi prosperitás körülményei között élők elutasítják az iparosodott tőkés társadalmakban kialakult anyagi-as teljesítményorientációt, s helyette más, posztmateriális célokat és eszméket keresnek. Ez a kutatási probléma szintén az értékek és attitűdök hosszú távú stabilitásának és változásának kérdéskörébe illeszkedik, ahol politikai és társadalmi normák, motivációk és preferenciák változása, új politikai metszetek kialakulása, legitimációs szempontok módosulása a vizsgálat tárgya. Inglehart tétele azt feltételezi, hogy az értékek, normák, beállítódások változása mögött egyfelől periódushatás húzódik meg, nevezetesen az a stabil gazdasági növekedés, amely a második világháború után a hetvenes évekig, az első „olajválság” idejéig a modern ipari társadalmak sajátja; másfelől generációs hatás, nevezetesen, hogy a fiatalabb korcsoportok már egy ilyen materiális szükséglet egyre kevésbé ismerő világban szocializálódtak. Életciklus hatásról pedig abban az értelemben lehet beszélni, hogy az emberek karrierjük előrehaladtával életszínvonalukat fokozatosan javítják, szükségleteik kielégítése egyre magasabb fokot ér el. Az elmélet tehát épít Maslownak a szükségletek piramisszerű hierarchiájáról szóló tételére. Ugyanakkor a politikai szociológia – mint szó volt róla – általában azzal kalkulál, hogy az életciklus hatás az értékeket és preferenciákat konzervatív irányban mozdítja el, tehát esetünkben – a családalapítás, a magasabb pozíció, a jobban berendezett lakás, a szaporodó vagyontárgyak ellenére vagy éppen miatt – a posztmaterializmus irányából a materializmus irányába. Valószínűleg az életciklus hatás e kettős jellege az ok, ami miatt e hatás empirikusan igen nehezen mutatható ki. Mindenképpen tisztában kell lennünk azonban azzal, hogy ha értékek és attitűdök, politikai preferenciák és magatartás időbeli változását, illetve stabilitását akarjuk megérteni, nem egyszerűen az *életkor* hatását kell tekintenünk, hanem ennek *interakcióját* (kapcsolatát) a társadalmi helyzettel, hiszen a különböző generációk, illetve egyéni karrierminták rétegspecifikusak. Ha pedig a problémát térbeli változásaiban, tehát nemzetközi összefüggésben vizsgáljuk, a generációk és karrierutak rendszer- vagy társadalomspecifikus jellegzetességeit is számításba kell vennünk.

Ebben a perspektívában Magyarország és Hollandia jellegzetes különbséget mutat. De Graaf (1988) elemzése szerint Hollandiában a

posztmaterialista értékorientáció az idősebbektől a fiatalabbak felé haladva növekvő, s több mint egy évtizedes periódust tekintve (1974 és 1985 között) stabilnak mondható. Hollandia esetében tehát igazolódott Inglehart szocializációs hipotézise, miszerint a fiatalabb generációhoz tartozók már olyan gazdasági és társadalmi körülmények között nőttek fel, hogy értékeik és attitűdjeik egyre inkább posztmaterialista jellegűek. S jóllehet a gazdasági növekedés és a prosperitás Hollandiában sem volt töretlen a hetvenes, illetve nyolcvanas években, ez a periódus hatás kisebb mértékűnek mutatkozott a szocializációs különbségekben megnyilvánuló generációs hatásnál. A megtorpanások a gazdasági növekedésben ugyan feltehetően növelték a materiális preferenciákat a holland társadalomban, ezt a hatást azonban felülmúlta az a generációs átalakulás, melynek során az idősebb és erősebben materiális beállítódású korcsoportokat fiatalabb és szocializációjukat tekintve erősebben posztmateriális korcsoportok váltották fel.

Ezzel szemben Magyarországon Hankiss Elemér és munkatársai értékszociológiai vizsgálatai a nyugat-európai (vagy akár a japán) mértékhez képest a posztmateriális értékek elenyésző térhódítását regisztrálták a nyolcvanas évek elejéig (Hankiss et al. 1982). Az eredmény persze jól magyarázható a közép-kelet-európai modernizáció megkésettiségeivel, felemás voltával, a rosszabb életkörülményekkel, a materiális szükségletek kielégítettségének alacsonyabb szintjével. Emellett az is lényeges tényező, hogy az Inglehart által kidolgozott teszt-kérdések érvényessége erősen megkérdőjelezhető. Az Inglehart-féle 4-ites teszt esetében 1992-ben Magyarországon a megkérdezettek közül csaknem minden második személy elsőnek választotta az országban a rend fenntartására vonatkozó állítást, miközben közel egyharmad elsőnek, egy második harmad pedig másodiknak választotta az áremelkedés megfékezésének fontosságára vonatkozó állítást. A 8-ites teszt esetében pedig a minta közel egyharmada az ország gazdasági stabilitásának, egynegyede pedig a gazdasági növekedésnek a biztosítására vonatkozó állítást választotta elsőnek. Inglehart értelmezése szerint mindezek a kijelentések materialista tartalmú értékválasztások.<sup>3</sup> Ugyanakkor 1982 tavaszán Hankiss és munkatársai 150 közgazdász egyetemi hallgató válaszainak tükrében az országos átlagnál sokkal erősebb posztmateriális beállítódást mutatnak ki. A frissebb adatok is azt jelzik, hogy a fiatalabb életkor és a magasabb iskolai végzettség nálunk is erősebb posztmateriális értékválasztást hoz magával. A globális trendben tehát van hasonlóság, mértékét tekintve azonban a jelenség sokkal elenyészőbb.

## A POLITIKAI SZINT: VALLÁSOSSÁG ÉS POLITIKAI PREFERENCIÁK

Mint e tanulmány elején megfogalmaztam, a politikai preferenciákat, ezen belül a politikai intézmények és aktorok megítélését komplex nézetrendszer részének tekintem, amely rendszerben az értékek és attitűdök társadalmilag meghatározottak. Az empirikus politikai szociológiai vizsgálatok döntően választási preferenciákra, pártok, politikai aktorok népszerűségére, politikai intézmények elfogadottságára, legitimitására irányulnak. E jelenségek társadalmi meghatározottságát tekintve, különféle metszetek fontosságát lehet vizsgálni, miközben e meghatározottságok alakulása is időben változó. Harrop és Miller (1987) a választási magatartást tekinti a társadalmi metszetek s a belőlük következő politikai preferenciák fő megnyilvánulásának, és e magatartás társadalmi alapjait tekintve egymást követő fejlődési hullámokat különít el. Az első időszakban a fő metszetek a centrum-periféria, a nemzeti-nyelvi és a vallási megosztottság. Ezután az osztályjelleg, a szakszervezeti hovatartozás és a mobilitási minták szerinti megosztottság szerepe nő meg erőteljesen. A modernizálódás előrehaladásával lényegesebb metszetté válik az állami versus magánszektor, avagy a lakásbérlet versus lakástulajdonos különbség. Végül olyan posztindusztriális tényezők kerülnek előtérbe, mint a képzettség, az anyagi jólét, vagy a korábban tárgyalt posztmateriális értéksemlélet.

Jóllehet e fejlődési trend szellemében a vallás meghatározó szerepe „idejétmúltnak” tűnik, empirikus kutatások mégis számos bizonyítékot szolgáltatnak arra, hogy a vallás *állandósult metszet* a modern szekularizált társadalmakban is. Például Wald (1983) monográfiájában több fejezetben is foglalkozik a vallásosság és a politikai magatartás viszonyával, empirikus eredményei pedig azt mutatják, hogy a vallás hatása akkor is fennállt az angol szavazók esetében, ha figyelembe vette a társadalmi osztályt és a régiót. Lijphart (1979) szintén kimutatja, hogy négy olyan ország közül (Belgium, Kanada, Svájc és Dél-Afrika), ahol mind osztály-, mind vallási, mind nyelvi szempontból megosztott a társadalom, háromban a vallás mutatkozik a pártpreferenciák legfontosabb determinánsának (Dél-Afrikában a nyelv). Magyar adatokon Tóka Gábor tanulmányai szolgáltatnak empirikus bizonyítékokat arra, hogy a vallási metszetek és a pártpreferenciák között statisztikai kapcsolat áll fenn (Tóka 1992a, 1992b).

A valláshoz való viszony persze nem független a társadalmi réteghelyzettől. Magyarország vonatkozásában Szántó (1990a) végzett erre vonatkozóan elemzést, amelyben a társadalmi státuszt foglalkozási presztízzsel, képzettséggel, jövedelemmel és lakáshellyel mérte, a vallásosságát pedig önjellemzéssel („hívő vagyok–nem vagyok”), a templomba járás gyakoriságával, valamint felekezeti hovatartozással. Eredményei szerint a felekezeti hovatartozás nem, de a vallásosság mértéke statisztikailag szignifikáns kapcsolatban van a

társadalmi státusszal: az alacsonyabb státuszhoz nagyobb mértékű vallásosság tartozik. Tomka e jelenség mögött az ötvenes évek továbbtanulási, minősítési és személyzeti politikájának évtizedekig elnyúló hatását látja, aminek következtében a világnézetük miatt „másodosztályú állampolgárok” kisebb társadalmi emelkedési lehetőségekkel rendelkeztek (Tomka 1990c: 268). Valószínűleg számos példa hozható arra, hogy egyéni életpályája során valakit vallásos világnézete miatt diszkrimináció ért, én makrostatisztikai szinten mégis inkább a korábban említett generációs hatást sejtem a társadalmi helyzet és a vallásosság kapcsolata mögött. Tehát kevésbé a vallásosság miatt elszenvedett diszkrimináció az ok és a rosszabb társadalmi státusz a következmény, hanem inkább arról van szó, hogy a rosszabb társadalmi státuszú embereket (alacsonyabb képzettség, vidéki lakóhely, idősebb életkor) kisebb mértékben érte el a szekularizáció folyamata. Tanulmánya végén egyébként Tomka is arra a következtetésre jut, hogy „a vallási változásban egyszerre érvényesül a vallásosság csökkenése (mindenekelőtt a nagymértékben vallásos idős korosztályok kevésbé vallásos fiatalabbakkal való felváltódása révén...) és a vallásosság erősödése és terjedése főleg az emelkedő életkorral emelkedő vallásosságból, a fiatalabb korcsoportokban és a közép- és felsőfokú végzettségűek körében fokozódó vallásosságból eredően...” (Tomka 1990c: 317–318).

A társadalmi helyzet és a vallásosság közötti kapcsolat tehát igen összetett, hiszen a generációs hatás itt abban (is) megnyilvánul, hogy egy alacsonyabb iskolázottságú, rosszabb civilizatorikus szinten élő, idősebb népesség „hal ki” a társadalomból, ami önmagában a vallásos emberek társadalmi helyzetének javulását eredményezi. Ezt erősíti egy periódus hatás, amely kifejeződik egyfelől a modern társadalmakban megfigyelhető jellegzetes értékválságban, alternatív életstílusok keresésében (ami nem a társadalom elesettjei között a legerősebb), másfelől a politikai liberalizálódás körülményei között az életstílusváltás könnyebb realizálhatóságában. Mindez azt eredményezi, hogy a vallásosság (mint egyfajta alternatíva) a korábbinál nagyobb mértékben jelenik meg a fiatalok, a legalább középfokú végzettségűek és a városi népesség, tehát magasabb státuszú emberek körében.

A vallásosság és a társadalmi státusz kapcsolatával azért foglalkoztam ilyen hosszan, mert ezek a metszetek különféle politikai preferenciák szempontjából tartósan lényegesnek tűnnek. Nem véletlen, hogy a társadalmi státusz kifejezést használom itt, amelyet *többdimenziós* és – sok szempontból – *inkonzisztens* jelenségnek tekintek magam is (lásd Lenski 1954, hazai vonatkozásban Kolosi 1987). A státusz nem egyszerűen osztályhelyzet, hanem magában foglal olyan elemeket is, mint a társadalmi megbecsültség (presztízs), a képzettség, az anyagi életkörülmények, az életstílus, vagy akár az érdekhelyzet. Eszerint a státusz komplex fogalom, különféle komponensekből tevődik össze, olyanokból, amelyek tradicionálisabb különbségeket írnak le, s olyanokból, amelyek már jobban kötődnek egy posztin-

dusztériális társadalomhoz. A státusz összetevőinek relatív fontossága, illetve súlya a társadalmi helyzet egésze szempontjából ennek megfelelően történetileg változó.

Ugyanakkor az empirikus vizsgálatok sok esetben *egymással szembeállítva* értelmezik a vallásosság és a különféle státuszismérvek, a foglalkozás, a képzettség, a lakóhely vagy az életkor szerepét a politikai preferenciákra gyakorolt befolyásuk szempontjából. Az elemzések gyakran zárulnak azzal az eredménnyel, hogy a vallásosság magyarázó ereje nagyobb, mint az egyes státuszismérveké. Az ilyen eredmények megítélésekor nem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy a státusz bizonyos összetevői korrelálnak egymással (pl. a beosztás és a képzettség, a képzettség és az életkor), más ismérvek között pedig inkonzisztencia feszül (pl. a képzettség és a jövedelem, a foglalkozás és a lakáshelyzet). Ehhez képest a vallásosság konzisztensebb társadalmi jelenségnek tűnik, s ennek megfelelően a hatása is egységesebb. Másrészt, amennyiben a vallásosság és a státusz között is kapcsolat áll fenn, nem zárhatjuk ki azt sem, hogy a vallásosság tulajdonképpen más társadalmi metszetek hatását *közvetíti*.

Amikor azt állítom, hogy a vallásosság konzisztensebb jelenség, mint a társadalmi státusz, ezzel nem kívánom kétségbevonni azt, hogy a vallásosság is többdimenziós jelenség. Gerhard Lenski (1961) szerint is a vallásosságnak négy dimenziója van: a rituális részvétel, az ortodoxia, a vallási élmény és a vallási csoport tagjaként való önmeghatározás, s nem zárható ki, hogy e dimenziók között is feszül bizonyos inkonzisztencia. Lenski tanulmányából kiindulva, a vallásosság magyarországi mérésének problémáira Szántó János több írásában is rámutatott (Szántó 1990b, 1992a). Ezért igen lényeges az, hogy amikor például különböző pártok profilját potenciális szavazóik vallásossága alapján kívánja valaki megrajzolni, akkor hogyan operacionalizálja a vallásosságot. A vallásosság, illetve a szekularizáció *mértéke* is függ attól, hogyan mérjük. Különösen igaz ez abban az esetben, ha nem pusztán a jelenség mértékére vagyunk kíváncsiak, hanem arra is, hogy ez *milyen befolyásol* egy másik jelenséget, valamilyen politikai preferenciát.

Szántó János és Tóka Gábor vizsgálataiból egyfelől az tűnik ki, hogy a vallásosság *társadalmi elterjedtségének*, illetve *befolyásának* megállapításakor célszerűbb nem egyetlen indikátorra alapozni, másfelől pedig az éppen a leggyakrabban alkalmazott vallási önbesorolás – akár a vallásosság mértéke, akár a pártpreferenciák szempontjából – kevésbé megbízható indikátor, mint például a templombajárás gyakorisága. Különösen vitathatónak tűnik a vallási önbesorolásra vonatkozó olyan kérdésfeltevés, amely magában foglalja a „vallásos vagyok a magam módján” kategóriát. Ez a kategória ugyanis igen tág, társadalmilag heterogén, egymástól jelentősen különböző értékek és kulturális beállítódások foglalata lehet, s így politikai preferenciák tekintetében kevésbé differenciál vagy éppen még dezorientál is.<sup>4</sup> A vallásosság és a választói magatartás összefüggéseit vizsgálva nemré-



giben éppen Stumpf István (1993) tanulmánya mutatja ezt, amennyiben a pártok profilja igen „elmosodottá” válik, ha potenciális szavazóbázisukban vallásosként kezelik azokat is, akik az egyház tanítását követik, s azokat is, akik a „maguk módján” vallásosak. Az egyház tanítását követő vallásosság viszont valóban törésvonalat jelent a pártok támogatói között, miközben a tágan értelmezett (s valójában nem operacionalizált, „maga módján”) vallásossággal kapcsolatban csak „negatív” megállapítás tehető: semelyik pártnak sem tanácsos általános vallássalenes politikát folytatni.

A vallásosság és a politikai preferenciák vizsgálata tehát közelebb visz az emberek politikai magatartásának megértéséhez. Funkcionálisan tekintve a kutatás célja az lehet, hogy megismerjük az emberek értékeit és beállítódásait az ezeket befolyásoló társadalmi tényezők tükrében, majd pedig a preferenciák alapján megbecsüljük, hogy milyen politikai magatartásra lehet esetükben számítani. Ennek a vizsgálati stratégiának egyik leggyakoribb válfaja a választói magatartás kutatása, illetve végső soron a pártokra leadott szavazatok várható számának, a választás kimenetelének előrejelzése. Ez az elemzés kevésbé direkt módon kapcsolódik a konkrét párt- és választási preferenciákhoz, de amikor potenciális politikai aktorok legitimitására, illetve a vallás és a politika kapcsolatának elfogadottságára kérdez rá, közvetve adalékot szolgáltat ehhez a kérdéshez is.

## ADATOK ÉS MÓDSZEREK

A tanulmányban felhasznált empirikus adatok forrása az International Social Survey Programme (ISSP) 1991-es Vallásosság modulja. Az adatfelvételt számos európai országban, valamint az USA-ban és Ausztráliában azonos kérdőívvel bonyolították le, de a jelen tanulmány a magyar adatokon kívül csak a holland adatokat használja fel összehasonlításképpen. A magyar adatfelvételt, az ISSP állandó hazai képviselője a Társadalomkutatási Informatikai Egyesülés (TÁRKI) végezte, a megkérdezettek száma 1000 fő volt; a holland adatfelvételt a hollandiai ISSP- tagintézmény, a Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) végezte, a megkérdezettek száma 1900 fő volt.

Az elemzés középpontjában négy véleménykérdés áll:

K1 Azok a politikusok, akik nem hisznek Istenben, alkalmatlanok közhivatalok betöltésére (pl. polgármester, képviselő).

K2 A vallási vezetőknek nem kellene befolyásolniuk az embereket, hogy a választásokon hogyan szavazzanak.

K3 Jobb lenne az ország számára, ha több erős vallási meggyőződésű ember kapna közhivatalt (pl. polgármester, képviselő).

K4 A vallási vezetőknek nem kellene befolyásolniuk a kormányzati döntéseket.

A közvéleménykutatás során, a megkérdezetteknek lehetőségük volt e négy, szándékoltan kategorikusan megfogalmazott állítással kifejezni egyetértésüket a következő módon:

- 1 – egyáltalán nem értek egyet;
- 2 – inkább nem értek egyet;
- 3 – egyet is értek, meg nem is;
- 4 – inkább egyetértek;
- 5 – teljesen egyetértek.

Az elemzés során a fenti négy kérdésben kifejeződő gondolati tartalmak szociológiai és politológiai meghatározottságát vizsgáltam. A négy kérdés világos módon két dimenzióra bontható, ahol a K1 és K3 tartoznak össze, kifejezve azt, hogy a vallásnak, a vallásosságnak egyfajta szelekciós mechanizmusként kellene funkcionálnia a politikában, a politikusok kiválasztásában; illetve a K2 és K4 tartoznak össze, amelyek – tagadó formában fogalmazva – az egyház politikai beavatkozásával kapcsolatos beállítódást, vagyis az egyház mint potenciális politikai aktor megítélését mérik.<sup>5</sup> A faktoranalízis eredményére építve az empirikus elemzés számára két függő változót konstruáltam: egyet a K1 és a K3, egyet pedig a K2 és a K4 összeadásával. A változókon annál magasabb értéket kap valaki, minél inkább szükségesnek itéli egy politikus számára a vallásosságot, illetve minél inkább megengedhetőnek tartja, ha a vallási vezetők befolyásolják a politikai döntéseket.<sup>6</sup>

Az elemzésbe bevont magyarázó változók közül az első helyen kell említeni a vallásosság mértékét. Az előző elméleti fejtegetésekből következően a szekularizáció olyan globális jelenség, amely a vallás és a politika viszonyának megítélésekor általános keretül szolgálhat. A konkrét vizsgálat során persze nem makrojelenség jelenik meg, hanem individuális leképeződése a mintába került személyek vallásossága szintjén. Mint szó volt róla, a jelenség mérése, illetve operacionalizálása számos problémát rejt magában. Az itt felhasznált TÁRKI–ISSP adatfelvétel lehetővé teszi a vallásosság több dimenziójának elkülönítését, s ugyanezekre az adatokra építve Szántó a magyarországi vallásosság meghatározásakor kiemeli az istenhit, a vallási élmény és a rituális dimenzió fontosságát (az utóbbin egyaránt értve az imádkozást és az istentisztelet látogatását), és kevésbé fontosnak tartja a hiedelmek dimenzióját, az intellektuális dimenziót és a bibliáról alkotott véleményeket (Szántó 1992a). Mindezek alapján az elemzésben itt szereplő vallásosság változó négy másik változóra épül: mennyire hisz Istenben (istenhit), mennyire érzi közel magához Istent (vallási élmény), milyen gyakran jár templomba és milyen gyakran imádkozik (rituális dimenzió).<sup>7</sup>

Két további, az egyház intézményével összefüggő véleménykérdés a TÁRKI–ISSP felvételből arra vonatkozott, hogy a kérdezett mennyire bízik az egyházban, illetve mennyire tartja soknak vagy kevésnek az egyház hatalmát, befolyását. Ez a két kérdés a vallási

intézmények legitimitására, általános elfogadottságára vonatkozik, s mint ilyen szintén részét képezi annak a vizsgálati keretnek, amelyben valaki állást foglal a vallás szerepéről a politikai aktorok szintjén. A két kérdéssel kapcsolatos attitűdjeiket a válaszolók öt fokú skálán fejezhették ki:

*Az egyházi  
és vallási szervezetekben*

5. teljesen bízok
4. inkább bízok
3. bízok is, meg nem is
2. inkább nem bízok
1. egyáltalán nem bízok

*Az egyházaknak  
és vallási szervezeteknek*

5. túl kevés hatalmuk van
4. kevés hatalmuk van
3. megfelelő hatalmuk van
2. sok hatalmuk van
1. túl sok hatalmuk van.

Ezek a változók lényegesen eltérő megoszlást mutattak Magyarországon és Hollandiában. A magyar megkérdezettek közül csaknem minden második teljesen vagy nagy mértékben bízott az egyházban, a holland válaszolóknak csupán az egyötöde. Hasonlóképpen a magyarok valamivel több mint egyharmada túl kevésnek vagy kevésnek tartja az egyház hatalmát, befolyását, Hollandiában a vélemény 10 százalék alatti.<sup>8</sup> Meg kell említeni, hogy egy másik vizsgálat során a magyar válaszolók hasonló mértékben fejezték ki bizalmukat az egyház iránt, de ebben a más nemzetközi összehasonlítási „közegben”, ahol csak poszt-kommunista országok szerepeltek, a magyarok attitűdje közepesnek bizonyult: a csehszlovák, a szlovén válaszolók a magyaroknál kisebb, a lengyel, a román, a litván válaszolók viszont nagyobb bizalmat fejeztek ki az egyház intézménye iránt (Bruszt—Simon 1991).

A szekularizáción és az egyházi intézményekkel kapcsolatos értéktételeken kívül a politikai aktorok vallási természetű legitimitációja feltételezhetően összefügg a választási preferenciákban leképeződő politikai beállítódásokkal is, ennek számításba vételét szintén lényegesnek tartottam. Az adatbázis ezzel kapcsolatban a pártpreferenciákra vonatkozóan tartalmazott információkat. „Melyik pártra szavazna, ha jövő vasárnap választások lennének?” tartalmi kérdés alapján négy kategóriából álló változót szerkesztettem, amely a kormánypártokat, a liberális ellenzéket, a baloldalt, s a nem választókat különítette el.<sup>9</sup> Figyelembe vettem továbbá olyan szociológiai-demográfiai tényezők szerepét is, mint a nem, az életkor és az iskolai végzettség. A nem esetében a férfiak (1), a nők (0) kóddal szerepeltek, az életkor egyes esetekben a folyamatos korévet, máskor a korcsoportot jelentette, ahol a kategóriák (3) 20–35 éves, (2) 36–50 éves, (1) 51–65 éves és (0) 66 év feletti. Az iskolázottság esetében pedig az általános iskolai (0), a középiskolai (1) és a felsőfokú végzettség (2) szinteket különböztettem meg.<sup>10</sup>

A korábbi elméleti megfontolások alapján szükséges lehetne a posztmaterális értékebeállítódás magyarázó szerepét is megvizsgálni. Inglehart tesztje azonban nem szerepelt sem a magyar, sem a holland

kérdőívben, így ennek a vonatkoztatási keretnek az empirikus teszteléséről ebben az elemzésben le kellett mondanom.

A tanulmány további, empirikus elemző szakaszában először a hipotéziseket ismertetem, majd leíró eredményeket mutatok be: az ún. Multiple Classification Analysis módszerével vizsgálom az egyház, a vallásosság és a politika összefonódására vonatkozó véleménykülönbségeket a magyarázó változók által kijelölt különféle társadalmi-demográfiai alcsoportokban. Végül a statisztikai vizsgálat eredményeit egy oksági modellben foglalom össze, amely tartalmazza mind a főhatásokat, mind a legfontosabb interakciós hatásokat. (Mindkét módszer feltételezett lineáris összefüggések meglétének tesztelését szolgálja.) A tanulmány a hipotézisekre vonatkozó következtetésekkel zárul.

## HIPOTÉZISEK

A tanulmány bevezető, elméleti részeivel összhangban, illetve az előző részben bemutatott, az elméleti változók operacionalizálására ezen az adatbázison felhasznált empirikus mérések alapján az empirikus kutatás számára az alábbi hipotézisek fogalmazhatók meg:

1. Az egyház intézményeinek legitimitása, illetve intézmények politikai befolyásuk megítélése hatással van arra, hogy az emberek az egyház, a vallásosság és a politizálás, a politikai döntéshozatal szorosabb összekapcsolódását elfogadhatónak tartják, vagy inkább ellenérzéssel viseltetnek ezzel szemben. Támogatás elsősorban azok részéről várható, akik erősebben bíznak az egyházi és vallási intézményekben, illetve akik keveslik ezen intézmények jelenlegi hatalmát és befolyását.

2. A szekularizáltság mértéke befolyásolja a vallásosság legitimitációját a politikai közszereplés, valamint a döntéshozatal terén. A vallási érzület növekedésével egyenes arányban nő a valószínűsége annak, hogy valaki a politika szereplőin számon kéri vallásos mivoltukat, illetve, hogy helyeseli az egyháznak, vallási vezetőknek azokat a kísérleteit, amelyek az emberek választói magatartásának, illetve a kormányzati döntéseknek a befolyásolására irányulnak.

3. A politikai preferenciák szempontjából a kormányzópártok szavozótáborra inkább pártolja az egyházi, vallási törekvéseket, illetve elvárásokat a politizálás terén, mint a baloldali vagy a liberális pártok szavazói. Az előbbieket tehát inkább, az utóbbiak viszont kevésbé ítélik legitimnek a vallásosság közvetlen, napi politikai megnyilvánulásait.

4. A demográfiai ismérveket tekintve inkább az idősebbek és az alacsonyabb iskolázottságúak körében népszerűek a politikuskor valószínűségét igénylő, illetve az egyházi befolyáslást helyeslő vélemények. Itt mutatkoznak meg tehát azok a már említett generációs hatások, hogy az idősebb korosztályhoz tartozók másfajta szocializációs tapasztalatokkal rendelkeznek, illetve, hogy a szekularizáció

alapjául szolgáló periódushatások másképp érintették a különböző generációkat.

5. Nemzetközi összehasonlításban a magyarországi válaszolók körében nagyobb támogatást kap az egyház és vallásosság, valamint a politizálás és politikai döntéshozás összekapcsolásának elfogadható volta, mint a holland megkérdezetteknél. Ez a különbség részben visszavezethető azokra a különbségekre, amelyek a két ország politikatörténetében találhatók, továbbá, amelyek a magyar és holland mintákon az egyházi intézmények megítélése terén mutatkoznak. Ugyanakkor az elemzésbe bevont magyarázó változók nagyjából hasonló oksági hatásokat mutatnak majd mind a két ország esetében, jelezve, hogy az intézményi keret, a szekularizáció mértéke, a generációs hatás a politikai aktorok vallási természetű legitimitásával kapcsolatosan hasonló beállítódásokat hív életre olyan társadalmakban is, amelyek sok tekintetben különböznek egymástól.

## LEÍRÓ EREDMÉNYEK

Az elemzés első lépéseként a politika szereplőinek vallásosságára (K1 és K3), illetve az egyházi befolyásolás megítélésére (K2 és K4) vonatkozó négy kérdés válaszainak gyakorisági megoszlását tekintettem át.

### 1. táblázat

*Az egyházi befolyásolás, a vallásosság és a politizálás összefonódásának támogatottsága, illetve elutasítása Magyarországon és Hollandiában (%)*

Kérdések	K1		K3		K2		K4	
	Magy	Holl	Magy	Holl	Magy	Holl	Magy	Holl
Teljesen egyetért	6	2	13	3	52	35	42	29
Egyetért	6	2	14	9	17	38	20	37
Is, is	16	12	31	18	16	11	24	14
Nem ért egyet	17	35	16	37	7	12	7	16
Egyáltalán nem	55	49	26	33	8	4	7	4
Összesen	100	100	100	100	100	100	100	100

A válaszok megoszlása azt mutatja, hogy a politika szereplőinek vallásosságára vonatkozó elvárással a magyar megkérdezettek a holland válaszolóknál valamivel nagyobb mértékben értenek egyet (illetve kevésbé utasítják el). Az elutasítók tábora azonban Magyarországon is mindenképpen magasabb az egyetértők táboránál. Amikor ez a gondolat élesebben van megfogalmazva (K1: Azok a politikusok, akik nem hisznek Istenben, alkalmatlanok közhivatalok betöltésére), az elutasítás sokkal nagyobb mértékű, a magyar válaszolóknak is mintegy kétharmada nem ért egyet ilyen véleménnyel. (Az elutasítás mértéke a holland kontroll-mintában viszont 80 százalék feletti.) Amikor viszont a gondolat konszolidáltabb megfogalmazást

nyer (K3: Jobb lenne az ország számára, ha több erős vallási meggyőződésű ember kapna közhivatalt), minden negyedik magyar válaszoló támogatja azt. Az elutasítás mértéke persze itt is magasabb, meghaladja a 40 százalékot.

A K2 és K4 tagadó formában kérdez a vallási vezetők politikai befolyásolási törekvéseire vonatkozóan, itt tehát az egyetértés fejezi ki az elutasítást. A válaszok megoszlása azt mutatja, hogy *a magyarok nagy többsége (kb. kétharmada) elutasítja az egyház befolyásolási törekvéseinek gondolatát, akár az emberek választói magatartását, akár a kormányzati döntéseket illetően.* (Ha a teljes egyetértést nézzük, ennek mértéke Magyarországon még magasabb is, mint Hollandiában, ha pedig az elutasítással való egyetértésre vonatkozó két válaszkategóriát együttesen tekintjük, az arányszámok a két országban nagyon közel esnek egymáshoz.) Egyértelmű kisebbségben (15 százalék) maradnak azok, akik szerint a vallási vezetőknek befolyást kell gyakorolniuk az emberekre, illetve a kormányzati döntésekre. (Az utóbbi kérdés Hollandiában kapja a nagyobb – de ott sem több mint 20%-os – támogatást.)<sup>11</sup>

Az elemzés következő lépésében a politika és a vallás kapcsolatára vonatkozó két attitűd (a politikusok vallásossága: K1 és K3, illetve az egyház politikai döntéseket befolyásoló törekvései: K2 és K4) társadalmi-demográfiai meghatározottságát vizsgáltam, a korábban részletezett magyarázó változók tükrében.<sup>12</sup>

A 2. táblázat a politikusok vallásosságára vonatkozó attitűdök társadalmi-demográfiai meghatározottságát mutatja Magyarországon és Hollandiában. A táblázat felső részében olvasható fő átlagok jelzik, hogy Magyarországon a politikusok vallásosságára vonatkozó kíváncsi összességében nagyobb (2.630) támogatást élvez, mint Hollandiában (1.826). A táblázat legalsó sorában szereplő  $R^2$  értékek pedig azt mutatják meg, hogy, az oksági hatást közvetítő változók magyarázó ereje Magyarországon 35 százalékos, Hollandiában viszont 46 százalékos. A politikusok vallásosságára vonatkozó véleményeket tehát az itt szerepeltetett változókkal jobban meg lehet magyarázni a holland adatokon, pedig a magyar adatok eggyel több magyarázó változót tartalmaznak (a választási preferenciák). Az Eta értékek pedig azt is jelzik, hogy ez a különbség kevésbé a demográfiai változókon múlik, hanem inkább a szekularizáció mértékén és az egyház intézményi szintű leigítimitásával kapcsolatos attitűdökön.

Az átlagtól való pozitív eltérések jól mutatják, hogy mindkét országban minél vallásosabb valaki, minél jobban bízik az egyházban és minél inkább kevesli az egyház hatalmát, annál inkább egyetért a politikusok vallásosságának gondolatával. A negatív eltérések pedig ennek ellentétéként azt jelzik, hogy minél kevésbé vallásos valaki, minél kevésbé bízik az egyházban és minél inkább sokalja az egyház hatalmát, annál inkább szavaz a politikusok vallásosságára vonatkozó elvárás ellen. A politikai preferenciákat tekintve a kormánypártok potenciális szavazói az átlagnál jobban egyetértenek a politikusok

vallásosságát igenlő véleménnyel, azok pedig, akik a liberális vagy a baloldali pártokra voksolnának, az átlagnál nagyobb mértékben elutasítják ezt a gondolatot. (A nem szavazók állásfoglalása közel van az átlaghoz, annál kicsit elutasítóbb.)

A demográfiai változók esetében a nők az átlagnál jobban, a férfiak az átlagnál kevésbé pártolják a politikusok vallásosságának gondolatát. Minél idősebb valaki, annál inkább egyetért, s minél fiatalabb valaki, annál kevésbé ért egyet azzal, hogy a politikusok legyenek vallásosak. Az iskolázottság tekintetében a politikusok vallásosságát főleg az alacsony képzettségűek tartják szükségesnek. Ennek az elvárásnak az elutasítása azonban érdekes módon Magyarországon nem növekszik lineárisan az iskolázottság emelkedésével. A lineáris összefüggés Hollandia esetében fennáll, ott a felsőfokú végzettségűek helyezkednek leginkább szembe a politikusok vallásosságának gondolatával. Ez Magyarországon a középfokú végzettségűekre inkább jellemző. Nálunk a felsőfokú végzettségűek között az átlagnál ugyan kisebb, de relatíve mégis valamivel nagyobb támogatást kap a politikusok vallásosságára vonatkozó elvárás.

2. táblázat

*A politikusok vallásosságára vonatkozó attitűdök társadalmi-demográfiai meghatározottsága Magyarországon és Hollandiában  
(Multiple Classification Analysis)*

Változó	Magyarország Fő átlag = 2.630 Átlagtól      Eta eltérés		Hollandia Fő átlag = 1.826 Átlagtól      Eta eltérés	
<i>Vallásosság</i>				
1 egyáltalán nem	-1.39		-1.31	
2	-.88		-.95	
3	.01		-.02	
4	.60		.26	
5 nagyon erősen	1.84		1.72	
		.52		.61
<i>Bizalom az egyházban</i>				
1 egyáltalán nem	-1.67		-1.20	
2 inkább nem	-1.25		-.69	
3 bízok is, nem is	-.22		.12	
4 inkább igen	.50		1.39	
5 teljes mértékben	1.74		1.76	
		.47		.50
<i>Az egyház hatalma</i>				
1 túl sok	-1.42		-1.04	
2 sok	-.84		-1.00	
3 megfelelő	-.11		.06	
4 kevés	.44		2.27	
5 túl kevés	1.84		2.51	
		.25		.47
<i>Választási preferencia</i>				
1 kormánypártok	1.05			
2 liberális pártok	-.74			
3 baloldali pártok	-.70			
4 nem szavazna	-.07			
		.30		
<i>Nem</i>				
0 nő	.13		.09	
1 férfi	-.16		-.11	
		.07		.06
<i>Kohorsz</i>				
0 66-	1.57		1.03	
1 51-65	.47		.41	
2 36-50	-.24		-.01	
3 20-35	-.65		-.51	
		.31		.29
<i>Iskolázottság</i>				
0 elemi	.65		.58	
1 középfokú	-.50		-.11	
2 felsőfokú	-.29		-.84	
		.26		.26
R <sup>2</sup>		.354		.459



## 3. táblázat

*A vallási vezetők politikai befolyásolási törekvéseire vonatkozó attitűdök társadalmi-demográfiai meghatározottsága Magyarországon és Hollandiában (Multiple Classification Analysis)*

Változó	Magyarország		Hollandia	
	Fő átlag = 2.176	Eta	Fő átlag = 2.373	Eta
	Átlagtól eltérés		Átlagtól eltérés	
<i>Vallásosság</i>				
1 egyáltalán nem	-.20		-.96	
2	-.12		-.43	
3	-.10		-.24	
4	.01		.39	
5 nagyon erősen	.45		1.06	
		.11		.35
<i>Bizalom az egyházban</i>				
1 egyáltalán nem	-.81		-1.19	
2 inkább nem	-.52		-.46	
3 bízik is, nem is	.21		.25	
4 inkább igen	.29		.93	
5 teljes mértékben	.04		.69	
		.19		.33
<i>Az egyház hatalma</i>				
1 túl sok	-.45		-1.30	
2 sok	-.64		-.92	
3 megfelelő	-.01		.12	
4 kevés	.19		1.74	
5 túl kevés	.77		2.29	
		.13		.35
<i>Választási preferencia</i>				
1 kormánypártok	.26			
2 liberális pártok	-.01			
3 baloldali pártok	-.49			
4 nem szavazna	-.08			
		.09		
<i>Nem</i>				
0 nő	-.04		.02	
1 férfi	.05		-.03	
		.02		.01
<i>Kohorsz</i>				
0 66-	.12		.11	
1 51-65	-.27		.18	
2 36-50	.09		-.10	
3 20-35	.11		-.05	
		.08		.05
<i>Iskolázottság</i>				
0 elemi	.02		.16	
1 középfokú	-.00		-.09	
2 felsőfokú	-.09		.02	
		.01		.05
R <sup>2</sup>		.067		.181

A 3. táblázatban az előzőekhez hasonló eredmények láthatók a vallási vezetők politikai befolyásolási törekvéseire vonatkozó attitűdök társadalmi-demográfiai meghatározottságáról. A fő átlagok itt azt jelzik, hogy Hollandiában átlagosan valamivel nagyobb mértékben fogadják el a válaszolók ezeket a befolyásolási törekvéseket, mint Magyarországon. Ugyanakkor az  $R^2$  értékek azt mutatják, hogy ez az attitűd az elemzésben számításba vett változókkal sokkal kevésbé, Magyarországon mindössze 7%-ban, Hollandiában pedig 18%-ban magyarázható.

Ákár a vallásosság mértékét, akár az egyházba vetett bizalmat, akár az egyház hatalmának megítélését tekintjük, a globálisan hasonló tendencia ellenére, sokkal gyengébb összefüggéseket jeleznek az adatok, főleg Magyarországon. Azt várnánk, hogy az egyház intézményének megítélése szorosabban függ össze azzal, hogy az egyház politikai befolyásolási törekvéseit mennyire támogatja vagy ellenzi valaki, mint a korábban vizsgált kérdés a politikusok vallásosságával kapcsolatban. A helyzet azonban nem ez. Azok a magyar válaszolók például, akik egyáltalán nem bíznak az egyházban, elutasítják ugyan, hogy a vallási vezetők befolyásolják a politikai döntéseket vagy a választók magatartását, de kisebb mértékben, mint Hollandiában. S az egyház befolyásolási törekvéseit nem azok támogatják a legjobban, akik a leginkább bíznak az egyházban, hanem azok, akik ugyan bíznak benne, de nem teljes mértékben.

A választási preferenciák differenciáló szerepe is kisebb. A kormánypártok választói természetesen az átlag feletti mértékben támogatják az egyház politikai befolyásolási törekvéseit, igazából csak a baloldali pártok szavazói utasítják el. A liberális pártok választói és a nem szavazók is nagyon közel vannak az átlaghoz a kérdés megítélésében.

A demográfiai tényezők szempontjából is minimális különbségeket tükröznek az adatok. Magyar vonatkozásban a legérdekesebb az életkori csoportok hatása, ugyanis mind a legfiatalabbak, mind a legidősebbek között az átlagnál kevesebben utasították el a vallási vezetők politikai befolyásolási törekvéseit.

## OKSÁGI MODELLEK

A tanulmány előző részében döntően leíró módon közelítettem meg azt a két kérdést, hogy egy közvéleménykutatás adatai alapján mennyiben szükséges egy politikusnak vallásosnak lenni, illetve, hogy a vallási vezetők gyakoroljanak-e befolyást politikai természetű döntésekre. Az elemzés során e kérdéseket egyéb, az intézmények és aktorok legitimitáshoz kapcsolódó véleménykérdések, illetve szociológiai-demográfiai változók tükrében mutattam be. Jóllehet bizonyos utalások már eddig is szerepeltek arra vonatkozóan, hogy az itt figyelembe vett tényezők mennyiben magyarázzák a politika és a vallás viszonyának eme két aspektusát, a cikk most következő

részében egy-egy összefoglaló modellt mutatok be a politikusok vallásosságára, illetve az egyház politikai befolyásolási törekvéseire vonatkozó attitűdök szociológiai-politológiai meghatározottságáról.

Az alkalmazott módszer a lineáris (OLS) regresszió, ahol a függő változók előbb a politikusok vallásosságának elvárását támogató, illetve elutasító index, majd pedig a vallási vezetők politikai befolyásolási törekvéseit elfogadó, illetve elutasító index. A magyarázó változók megegyeznek azokkal, amelyek az előző részben szerepeltek. Eltérés az előző fejezethez képest, hogy a modelleket nem külön a magyar és külön a holland mintán, hanem a két ország összekapcsolt mintáján mutatom be, így az országok közötti különbségek is tesztelhetők statisztikai értelemben is. Az oksági modellezés során egy lépésenkénti eljárást alkalmazok: az első lépcsőben egyetlen magyarázó változó, a szekularizáció szerepel, ezt követik a második lépcsőben az egyház intézményi legitimitációjával kapcsolatos attitűd kérdések, majd a harmadik lépcsőben a demográfiai változók, a negyedikben az országok különbsége, végül az ötödik lépcsőben a magyarázó változók közötti összefüggések (interakciók) hatását tesztelem.<sup>13</sup>

#### 4. táblázat

*A politikusok vallásosságára vonatkozó attitűdök társadalmi-demográfiai meghatározottságának oksági modellje*  
(sztemerdizálatlan regressziós együtthatók)

	1	Modellek			Interakciós hatások
		2	3	4	
Vallásosság	1.034***	.706***	.642***	.670***	.684***
Egyh:hatalom		.340***	.353***	.313***	.186***
Egyh:bizalom		.402***	.385***	.346***	.261***
Nem (ffi=1)			.139*	.141**	.143**
Kor (=év)			.006***	.006**	
Isk:felsőfok			-.647***	-.626***	-.615***
Isk:középfok			-.346***	-.331***	-.306***
Ország (M.o.=1)				.309***	
Vallás*Kor					
Vallás*Felső					
Vallás*Közép					
E:hat*Kor					.003***
E:hat*Felső					
E:hat*Közép					
E:biz*Kor					
E:biz*Felső					
E:biz*Közép					
Ország*Vallás					
Ország*E:hat					
Ország*E:biz					.131***
Konstans	2.129***	(-.051)	(-.123)	(.008)	.431**
R <sup>2</sup>	.264	.326	.346	.351	.357

\*\*\* Szignifikáns .001 szinten

\*\* Szignifikáns .01 szinten

\* Szignifikáns .05 szinten

A 4. táblázat a politikusok vallásosságával kapcsolatos attitűdre vonatkozó oksági modell-sorozatot mutatja be. Az első lépcsőben bevont vallásosság változó (a megkérdezett vallásossága) önmagában 26%-os magyarázó erővel rendelkezik, és statisztikailag szignifikánsan bizonyítja, hogy *a szekularizáció mértéke meghatározó hatással van az emberek arra vonatkozó attitűdjére, hogy egy politikussal szemben legitim elvárás legyen a vallásosság vagy sem*. Az egyház hatalmának megítélése, illetve az egyházba vetett bizalom a modell magyarázó erejét 33%-ra növelik, s ezek a változók szintén szignifikánsan járulnak hozzá az ábrázolt oksági viszonyrendszerhez. A második lépcsőben tehát az látjuk, hogy *az egyházzal mint intézménnyel szembeni attitűdök szintén döntően befolyásolják, hogy valaki elvárja-e egy politikustól hogy vallásos legyen, vagy sem*. Mindezek után, a harmadik lépcsőben, a demográfiai változók összességükben már csak kissé növelik a modell magyarázó erejét, de maguk az együtthatók statisztikailag szignifikánsak. (A negatív előjel a felsőfokú, illetve középfokú iskolázottság esetében azt jelzi, hogy az elemi iskolai végzettséghez képest a magasabb képzettségűek kevésbé fogadják el legitim követelményként a vallásosságot a politikusok számára.) Végül, a negyedik lépcsőben, az országok közötti különbség szintén javít valamelyest a modell magyarázó erején. Itt azt tudjuk meg, hogy statisztikailag szignifikáns a különbség a magyar és a holland válaszolók között: *Magyarországon a politikusok vallásosságára vonatkozó elvárás nagyobb, mint Hollandiában*.

A táblázat utolsó, ötödik oszlopa mutatja a modell végső változatát, ahol már a – statisztikailag szignifikáns – interakciós hatásokat is figyelembe vettem. Ez a modell azt mutatja, hogy a szekularizáltság mértékének, illetve az egyház intézményével szembeni legitimációs attitűdöknek a *direkt hatása* változatlanul fennáll. Ugyanígy elhanyagolhatatlan az iskolázottság szerepe is a politikusok vallásosságának elfogadásában. Az életkor azonban nem önmagában determinánsa ennek az attitűdnek, hanem az egyház hatalmára vonatkozó véleményekkel összefüggésben. A politikusok vallásosságának követelményét tehát elsősorban azok pártolják, akik *egyszerre idősek és keveslik az egyház befolyását, hatalmát a társadalomban*. Végül a modell új információt nyújt a két ország közötti különbségről is. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a magyar válaszolók a hollandoknál inkább elvárják egy politikustól, hogy vallásos legyen, hanem a két ország közötti különbség lényege abban van, hogy *a magyar válaszolók jobban bíznak az egyházban, mint a hollandok, s ez eredményezi azt, hogy attitűdjeik a politikusok vallásosságát illetően nagyobb legitimációt jeleznek*.

5. táblázat

*A vallási vezetők befolyására vonatkozó attitűdök  
társadalmi-demográfiai meghatározottságának oksági modellje  
(sztemderdizálatlan regressziós együtthatók)*

	1	Modellek 2	3	4	Interakciós hatások
Vallásosság	.433***	.279***	.342***	.307***	
Egyh:hatalom		.349***	.335***	.386***	.456***
Egyh:bizalom		.120**	.137***	.186***	.397***
Nem (ffi=1)			(.116)	(.113)	
Kor (=év)			-.012***	-.011***	
Isk:felsőfok			(-.021)	(-.047)	
Isk:középfok			(-.030)	(-.049)	
Ország (M.o.=1)				-.390***	
Vallás*Kor					.007***
Vallás*Felső					.299*
Vallás*Közép					.183*
E:hat*Kor					
E:hat*Felső					
E:hat*Közép					
E:biz*Kor					-.004***
E:biz*Felső					
E:biz*Közép					
Ország*Vallás					-.395***
Ország*E:hat					-.154***
Ország*E:biz					
Konstans	2.310***	.924***	1.403***	1.238***	.555**
R <sup>2</sup>	.041	.059	.068	.076	.094

\*\*\* Szignifikáns .001 szinten

\*\* Szignifikáns .01 szinten

\* Szignifikáns .05 szinten

Az 5. táblázat az egyház politikai befolyásolási törekvéseivel kapcsolatos attitűdre vonatkozó oksági modell-sorozatot mutatja be. Az első lépcsőben bevont szekularizációs változó szerint, statisztikailag szignifikáns az a hatás, hogy *minél inkább vallásos valaki, annál inkább elfogadja azt, hogy a vallási vezetők befolyásolják a politikai döntéseket akár egyéni, akár intézményi szinten*. A második lépcsőben az egyház intézményével kapcsolatos attitűdökről az derül ki, hogy az egyházba vetett nagyobb bizalom, illetve az egyház hatalmának fokozott kevelése érdemben meghatározza az egyház befolyásolási törekvéseinek támogatását. A harmadik lépcsőben lépnek be a modellbe a demográfiai változók. Az eredmény érdekessége, hogy ezúttal sem a nem, sem az iskolázottság hatása statisztikailag nem szignifikáns a politikusok vallásosságának megítélésében. Az életkor esetében pedig azt látjuk, hogy a válaszolók az idősebbektől a fiatalabbak felé haladva egyre növekvő mértékben tekintik legitimnek az egyház politikai befolyásolási törekvéseit (lásd az együttható negatív előjelét).<sup>14</sup> A negyedik lépcsőben vesszük figyelembe az országok közötti különbséget. Itt megint a korábbi-val ellenkező előjelű (negatív) hatást

kapunk, ami azt mutatja, hogy a két ország közötti különbség statisztikailag szignifikáns, és *a magyar válaszolók a hollandoknál nagyobb mértékben utasítják el a vallási vezetők politikai befolyásra támasztott igényét.* Ugyanakkor a táblázat legalsó sorában szereplő  $R^2$  értékek azt jelzik, hogy az elemzésben szereplő társadalmi-demográfiai tényezők magyarázó ereje erre az attitűdre 10% alatti, sokkal kisebb, mint a politikusok vallásosságával kapcsolatos fentebb vizsgált beállítódásra.

Ismét a táblázat utolsó, ötödik oszlopa tartalmazza a modell végső változatát, a statisztikailag szignifikáns interakciós hatásokkal. Ez a modell azt mutatja, hogy *a szekularizáció mértéke közvetlenül nem, az egyházzal szembeni attitűdök viszont közvetlenül is meghatározzák azt, ki miként gondolkodik az egyház politikai befolyásolási törekvéseiről.* A demográfiai tényezők a végső modellben szintén súlytalanok tűnnek, hatásukat az interakciókon keresztül fejtik ki. Így eltűnik az életkor korábbi közvetlen negatív hatása is és láthatóvá válik, hogy valójában *azok a hívei az egyház politikai befolyásolási törekvéseinek, akik egyszerre idősek és erősen vallásosak.* Ugyanakkor a modell azt is mutatja, hogy *a vallásos és az elemi iskolai szintnél magasabb képzettségű válaszolók szintén támogatják ezeket az egyházi törekvéseket.* Emellett tekintetbe kell venni a fiatalok bizonyos csoportjait is, ugyanis az életkor és az egyházba vetett bizalom negatív interakciós hatása azt jelzi, hogy *van a fiataloknak egy olyan csoportja, amely ugyan kevésbé bízik az egyházban, mégis legitimnek tekinti igyekezetét a politikai befolyásolásra.* A végső modellből az országok közötti különbség közvetlen hatása is eltűnik. Helyére két interakciós hatás lép, amelyek azt fejezik ki, hogy *a holland válaszolók között olyanok is legitimnek tekintették a vallási vezetők politikai befolyásolási törekvéseit, akik egyébként kisebb mértékben vallásosak és esetleg nem is keveslik az egyház társadalmi hatalmát.* Hollandiában tehát azért kapnak valamivel nagyobb támogatást az egyház politikai beavatkozási törekvései, mert nem csupán a vallásos, az egyház intézményét támogató válaszolók egyetértésére számíthatnak.

Az egyház igyekezete a politikai döntések befolyásolására mint gondolati tartalom és legitimitást is tükröző esetleges álláspont, tehát lényegileg eltér a politikusok vallásosságára vonatkozó attitűdtől. Az utóbbi döntően a szekularizáció mértékének, az egyház mint intézmény kedvező megítélésének, a magasabb életkorban és alacsonyabb iskolázottságban megjelenő periódus- és generációs hatásnak a következménye. Az előbbi esetben azonban mindezek mellett megjelenik egy liberális, demokratikus beállítódástól vezérelt, toleráns attitűd is.

## ÖSSZEFOGLALÁS: AZ EREDMÉNYEK ÉRTÉKELÉSE

Tanulmányom a politika (politikuskok, politikához kapcsolódó döntések) és a vallás (vallásosság, egyház) viszonyának bizonyos aspektusaival foglalkozott, amelyek egyben lehetővé tették annak vizsgálatát is, hogy potenciális politikai aktorok mennyire minősülnek vallási alapon legitim politikai aktoroknak a mai magyar társadalomban. A rendelkezésre álló empirikus adatok alapján a szerteágazó problémakört két szempontból közelítettem meg: 1. A politika és a vallás viszonyát egy társadalomban jellemzi, hogy milyen mértékben fogalmazódik meg követelményként egy politikussal szemben az, hogy vallásos legyen. 2. A politika és a vallás viszonyát egy társadalomban jellemzi az is, hogy milyen mértékben törekszik az egyház politikai természetű döntések befolyásolására, akár egyéni, akár kormányzati szinten. Az empirikus adatok e kérdéseket gondolati tartalmakon, a problémához kapcsolódó attitűdökön keresztül közelítették. Egyrészt hogyan vélekednek az emberek arról, hogy az ország számára szükséges-e, előnyös-e ha a politika szereplői hívók? Másrészt pedig mennyiben fogadják el vagy utasítják el az emberek azt, ha vallási vezetők befolyásolni akarnak politikai természetű állásfoglalásokat, illetve döntéseket?

A tanulmány ezeket a kérdéseket, egy nemzetközi összehasonlító kutatás adatbázisát felhasználva, Magyarország és Hollandia példáján vizsgálta. A kutatás egyik hipotézise az volt, hogy a politika és a vallás viszonyának fenti aspektusairól, egymással összekapcsolódó, egymásra építő legitimitációjáról annak alapján foglalnak állást az emberek, hogy milyen erős a személyes kötődésük a valláshoz egy olyan társadalomban, amely erős szekularizációs folyamaton ment keresztül; illetve hogy miként vélekednek a vallás intézményeinek legitimitásáról. Az elméleti változók empirikus megfelelőire támaszkodó statisztikai elemzés megerősítette ezt a hipotézist. A vallásosság több dimenzióját (istenhit, vallási élmény, rituális dimenzió) is tekintetbe vévő skálán minél vallásosabbnak bizonyult valaki, annál nagyobb volt a valószínűsége annak, hogy elvárja egy politikustól, hogy hívő legyen, illetve, hogy támogatja az egyház politikai befolyásolási törekvéseit. Hasonlóképpen foglalnak állást azok is, akik az átlagnál jobban bíznak az egyházban, illetve akik amúgy is keveslik az egyház hatalmát, befolyását.

Feltételezésem szerint meghatározza a politika és a vallás összefüggéséről alkotott véleményeket a valláshoz és az egyházhoz fűződő viszony mellett a politikához fűződő viszony is. A jelen tanulmányban ezt az utóbbi viszonyt a választási preferenciák testesítették meg. A statisztikai elemzés azt mutatta, hogy – Magyarországon – a kormányzópártok (MDF, KDP, FKGP) potenciális szavazói inkább elvárják egy politikustól hogy hívő legyen, illetve kevésbé utasítják el az egyház politikai befolyásolási kísérleteit, mint a liberális (SZDSZ, FIDESZ) vagy a baloldali (MSZP, szociáldemokrata, Munkáspárt)

beállítottságú választók. Az elemzés ezzel a kapcsolattal azonban nem foglalkozott behatóbban. Valószínűsíthető, hogy itt olyan általánosabb politikai és értékbeállítódások hatnak, amelyek „körkörösén” függnek össze és befolyásolják egymást. Ilyen a vallásosság már említett hatása a választási preferenciákra, valamint a pártpreferenciák hatása az itt vizsgált attitűdökre.

A kutatás egy következő hipotézise volt, hogy a politika és vallás kapcsolatára vonatkozó véleményeket befolyásolják olyan szociológiai-demográfiai ismérvek is, mint a nem, az életkor vagy a képzettség. A statisztikai elemzés ezt a hipotézist is nagyrészt igazolta, bár a hatások nem minden esetben alakultak az előzetes feltételezéseknek megfelelően. A magasabb életkor és az alacsonyabb iskolázottság ugyan valóban együttjár azzal a fokozottabb elvárással, hogy egy politikus hívő legyen, de nem ilyen egyértelmű ezeknek a tényezőknek az összefüggése az egyház politikai befolyásolási ambíciójának megítélésével. Ez utóbbi esetben, ha a magasabb életkor intenzívebb vallásossággal is párosul, akkor fogja az illető inkább pártolni azt, hogy az egyház avatkozzon be a politikai természetű döntésekbe, tehát működjön legitim politikai aktorként is. Az iskolázottság tekintetében pedig kimutatható volt egy kvalifikáltabb, de vallásos csoport, amely a fentihez hasonlóan gondolkodik, tehát szintén legitimnek tartja a vallási vezetők törekvéseit a politikai döntések befolyásolására. Végül a nemek terén, a várakozással ellentétben igen csekélyek a különbségek, a vallási vezetők politikai befolyására vonatkozó attitűdök esetében statisztikailag nem is szignifikánsak.

Az országok közötti különbségeket illetően a hipotézis úgy hangzott, hogy Magyarország és Hollandia politikatörténeti különbségei, illetve a demokratikus hagyományokban rejlő különbségek miatt találunk majd eltéréseket a politika és a vallás viszonyára, illetve egymással összekapcsolódó legitimációjára vonatkozó attitűdök terén. Ugyanakkor bizonyos makroszintű hatások, a szekularizáció, az intézmények legitimációja, a generációs hatások vonatkozásában nem különbözik majd jelentősen a két ország. Ezekről a feltételezésekről döntően az oksági modellek ország-hatásai, illetve interakciós hatásai alapján alkothattunk képet.

Az országspecifikus hipotézisek egyértelműen bebizonyosodtak a politikusok vallásosságára vonatkozó elvárással kapcsolatban. A politikai aktorok vallási alapú legitimációját *azonos módon* befolyásolja a szekularizáció, illetve az egyház intézményi legitimációja Magyarországon és Hollandiában. Ugyanakkor a legitimáció *mértéke* erősebb Magyarországon, döntően azért, mert az egyház intézményének globális legitimációja is erősebb. Ezt végső soron egyfelől politikatörténeti különbségekből, másfelől a vallási intézmények funkciójának történeti különbségeiből vezethetjük le. Ezzel szemben az egyház politikai beavatkozási törekvéseit jobban ellenezték a magyar, mint a holland válaszolók. *Magyarországon tehát az egyház, noha nagyobb bizalmat élvez, mint Hollandiában, potenciális politikai aktorként*



*mégis kevésbé legitim.* Utalhatunk itt újra Tomka Miklós egyik vizsgálatára, amely a papokkal szembeni társadalmi elvárásokra vonatkozott 1991-ben. A válaszok itt is sokkal inkább a vallási közösségekre, lelki válságok megoldására, erkölcsi útmutatásra, esetetek támogatására vonatkozó elvárásokat tartalmaztak, s jóval kevésbé olyanokat, mint a helyi közéletben való részvétel vagy az állami vezetőikkel való kapcsolattartás (Tomka 1991: 40).

Az országok közötti különbségek, valamint a szociológiai-demográfiai tényezők ellentmondásos hatása így rávilágított arra, hogy a politika és a vallás itt elemzett két aspektusa egymástól eltérő gondolati tartalomként jelenik meg a kérdezettek számára, s nem is ugyanazokat a beállítódásokat mozgósítja a vélemények szintjén. A politikusok vallásosságának követelménye olyan természetű legitimációs kérdés, ami a politika és vallás viszonyában inkább egy idejét múlt elvárást tartalmaz, s aminek elutasítása értelmezhető olyan igényként, hogy ezt a viszonyt a politika és a vallás között a modern polgári társadalmak szintjén és követelményei szerint kell megfogalmazni. Ez a gondolati elem benne rejlik az egyház politikai beavatkozási törekvéseire vonatkozó kérdésben is, de az emberek egy része számára (inkább a fiatalabbaknál, mint az időseknél, inkább Hollandiában, mint Magyarországon) ez a probléma nem pusztán a politikai intézmények és vallási intézmények működésének szétválasztására, illetve összefonódására vonatkozó állásfoglalást jelent, hanem előhív liberális, toleráns attitűdöket is a különféle társadalmi intézmények demokratikus működéséhez kapcsolódóan. (Valószínűleg e második kérdéskör összetettsége mutatkozik meg abban is, hogy az oksági modellnek jóval kisebb a magyarázó ereje.)

Tanulmányom központi kérdése tehát a politika és a vallás összefüggése a közvélemény tükrében, s ezen keresztül egy legitimációs probléma empirikus vizsgálatára tettem kísérletet. Mint a tanulmány elején jeleztem, úgy gondolom a modern polgári társadalmakban olyan folyamat játszódott le, amelynek során a politikai és a vallási intézményrendszer fokozatosan elkülönült egymástól, a politikához kapcsolódó szelekciós mechanizmusokból kiiktatódtak az ideologikus (vallási vagy más természetű) elemek. Az egyházak és a vallási intézmények számtalan területen töltenek be fontos és funkcionális feladatokat a társadalomban, de a politikai döntéshozatalhoz *közvetlenül* kevésbé kapcsolódnak, illetve a direkt kapcsolódás szintén egy többnyire idejét múlt politikai döntéshozatali struktúra részének tekinthető. Ugyanakkor ez utóbbi kérdés jóval komplexebb, hiszen a politikai döntéshozatal maga is összetett folyamat, előkészítésében a modern polgári társadalmakban is tág teret kapnak bonyolult érdekegyeztetési és befolyásolási mechanizmusok, korporációs technikák. Az egyéni politikai preferenciák terén pedig még egyértelműbb az a tény, hogy a pártok politikai, ideológiai arculata és az egyház, a vallás által képviselt ideológia és értékek hatnak egymásra, s ez a kölcsönhatás befolyásolja a választási preferenciák alakulását.

Tekintettel azonban arra, hogy az elemzés tárgya a rendelkezésre álló adatok függvényében a közvélemény volt, a lehetséges következtetések is arra szorítkoznak, hogy az emberek milyen álláspontra helyezkednek a politika és a vallás viszonyát, illetve legitimációját illetően. Az adatok azt mutatták, hogy – amint Hollandiában is – *Magyarországon a megkérdezettek abszolút többsége elutasítja, hogy a vallásosság egy politikus számára az alkalmasság kritériuma lehetne.* Sokkal inkább megoszlanak azonban a vélemények abban a kérdésben, hogy nem lenne-e mégis jobb az ország számára, ha a politika szereplői hívő emberek lennének. Ebben a kérdésben csaknem minden harmadik megkérdezett ingadozó választ adott, abszolút többségről – szemben Hollandiával – így nem beszélhetünk. De *egy relatív többség Magyarországon is úgy véli, a politikusok vallásos meggyőződése nem javítana az ország helyzetén.*

Az egyház politikai befolyásolási törekvéseit mindkét országban elítéli az abszolút többség, de a statisztikai elemzés felhívta a figyelmet arra, hogy ezt az eredményt óvatosabban kell kezelnünk. Összességében az elemzés, úgy gondolom, végül is azt mutatta ki, hogy – legalábbis ezeknek a véleménykérdéseknek a tükrében – *a magyar lakosság többsége nem támogatja, hogy az egyház, a vallás által képviselt ideológia nagyobb teret nyerjen a politikai folyamatokban, bizalmat szavaz ugyan az egyháznak, de kevésbé egy legitim politikai aktori funkcióban.* Ezt az eredményt közvetlenül alátámasztja az a tény is, hogy a megkérdezetteknek csupán egyharmada tartotta az egyház és a vallási szervezetek hatalmát, befolyását Magyarországon explicit módon kevésnek vagy túl kevésnek. A többség szerint az egyházi intézmények hatalma, befolyása éppen megfelelő vagy még túl sok is.

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> A közvéleménykutatási adatok szerint a magyar megkérdezettek közül azok, akik valamilyen egyházhoz tartozónak vallják magukat, általában 70–75 százalékban katolikusok, döntő többségükben római katolikusok. Ezzel szemben a holland adatok szerint a valamilyen egyházhoz tartozók közel 50 százaléka minősítette magát római katolikusnak, s egy másik 40 százaléka protestánsnak, reformátusnak, kálvinistának. További különbség, hogy a magyar megkérdezetteknek általában 90–95 százaléka mondja magát valamilyen felekezethez tartozónak, Hollandiában a felekezeten kívüliek aránya a megkérdezettek felét teszi ki (vö. Szántó 1992b).

<sup>2</sup> Goudsblom (1967) egyébként a Hollandiában a 19. század végén, illetve a 20. század elején végbement modernizációs folyamatokat is már megkésettnek minősíti más európai államok fejlődéséhez képest. A modernizáció és az iparosodás által indukált mobilitási folyamatokban pedig számos közös vonást sikerült kimutatni Magyarországon és Hollandiában. A kohorszelemzés trendjei a hasonlóságok növekedését jelezték a meritokratizmus terén. A hosszútávú történeti trendek szempontjából pedig a harmincas évek gazdasági válsága, illetve a második világháború történelmi eseményei fontosabb hatásnak tűntek, mint a társadalmi berendezkedés különbségei (vö. Kolosi–Peschar–Róbert 1986).

<sup>3</sup> Az adatok forrása az OTKA által támogatott „Társadalmi tudattartalmak kulturális és anyagi meghatározottsága” című kutatás, *A vizsgálat dokumentációja és alapmegszámlái*. Budapest: TÁRKI 1992. Kutatásvezető Róbert Péter.

<sup>4</sup> A vallási önjellemzéssel kapcsolatban Tomka is megállapítja: „Sajátos tény, hogy más eredményt kapunk, ha nem egyszerűen a vallásosság vagy a nem vallásosság között, hanem több lehetőség között kell választani. Különösen a »vallásos a maga módján« jellemzést érzik sokan önmaguk számára a legmegfelelőbbnek” (Tomka 1991: 21).

<sup>5</sup> A négy véleménykérdés korrelációs mátrixát tekintve, mind Magyarországon, mind Hollandiában a K1 és K3, illetve a K2 és K4 mutat erős összefüggést. A korrelációs együtthatók értéke valamivel magasabb a holland adatok esetében (főleg az egyházi vezetők befolyására vonatkozó kérdéseknél), tehát a holland válaszolók véleménye valamivel konzisztensebbnek tűnik, mint a magyaroké.

	Magyarország			Hollandia		
	K1	K2	K3	K1	K2	K3
K1	1.000			1.000		
K2	-.092	1.000		-.206	1.000	
K3	.491	-.053	1.000	.558	-.254	1.000
K4	-.149	.402	-.143	-.227	.595	-.342

A négy véleménykérdés faktoranalízise mindkét országban két faktort eredményezett, közülük az első a négy kérdés teljes varianciájának összegét 42 százalékban (Magyarországon), illetve 52 százalékban (Hollandiában), a második pedig 31 százalékban (Magyarországon) illetve 27 százalékban (Hollandiában) magyarázta. A két faktor így együttesen Magyarországon 73 százalékban, Hollandiában pedig 79 százalékban magyarázza a négy kérdésre adott válaszok szórását, vagyis a faktorok az eredeti kérdések – szóráson alapuló – információtartalmát durván háromnegyed részben sűrítik.

Faktor	Magyarország		Faktor	Hollandia	
	Saját-érték	Megmagy. szórás(%)		Saját-érték	Megmagy. szórás(%)
1	1.672	41.8	1	2.093	52.3
2	1.227	30.7	2	1.068	26.7

#### Faktorsúly együtthatók

	Magyarország		Hollandia	
	1. faktor	2. faktor	1. faktor	2. faktor
K1	.574	.026	.149	.619
K2	.096	.620	.597	.130
K3	.585	.060	.042	.558
K4	-.008	.583	.562	.061

Érdemes megemlíteni, hogy a magyar adatok esetében a válaszok faktorszerkezeté kiegészülte, miközben a holland adatok szerint az első faktor erősebben dominál a másodikhoz viszonyítva (lásd a sajátértékeket). Továbbá a holland adatokon ez a domináns első faktor a vallási vezetők befolyásolási törekvéseivel kapcsolatos attitűdökre vonatkozik, miközben a magyar adatokon az első faktor a politikusok vallásosságára vonatkozó vélemények faktora. Magyarország esetében tehát a politika és a vallás összefüggésében – az itt vizsgált kérdéseket tekintve – a nézetkülönbségekből (a válaszok szórása) többet magyaráz az az attitűd, amely a politikusok vallásosságára vonatkozik, Hollandiában pedig a véleménykülönbségek döntően az egyház politikai befolyásának kérdésére vezethetők vissza.

<sup>6</sup> Az alkalmazott képlet szerint:

V1 (a politikusok vallásossága) = (K1 + K3)–2; illetve

V2 (az egyház befolyása) = (K2 + K4)–2; ami két olyan skálát eredményez, amelyek 0-tól 8-ig terjednek. A tagadó formában feltett K2 és K4 kategorizálását megfordítottam, hogy a statisztikai elemzés során számított együtthatók előjelei egy irányba mutassanak. A kapott skálákon így a 0-tól a 8-as értékig növekszik annak mértéke, hogy valaki mennyire tartja szükségesnek egy politikus esetében a vallásosságot, illetve hogy mennyire támogatja az egyház befolyásolási törekvéseit a politikai döntésekben.

<sup>7</sup> Jóllehet Szántó (1990) óv attól, hogy a vallásosság mint látens (közvetlenül nem mért) jelenség és a vallásosság dimenzionálására felhasznált megfigyelt változók között minden fenntartás nélkül lineáris kapcsolatot tételezzünk fel, én mégis a faktoranalízis módszerét alkalmaztam arra, hogy az említett négy változóból egy vallásosság skálát hozzak létre.

A faktoranalízis egyetlen faktort eredményezett, amely a négy változó teljes szórásának összegét 75 százalékban (Magyarország), illetve 80 százalékban (Hollandia) magyarázta. Mind a faktorsúlyok, mind a kommunalitás mértéke szerint a templombajárás szerepe a vallásosság faktorban valamivel kisebb, de a másik három tényező egyformán nagy súllyal szerepel a vallásosság jelenségét mérő változóban.

	Kommunalitás		Faktorsúly	
	Magy.	Holl.	Magy.	Holl.
Hit Istenben	.790	.819	.889	.905
Isten közelsége	.808	.844	.899	.918
Imádkozás gyakorisága	.774	.852	.880	.923
Templombajárás gyakorisága	.637	.685	.798	.828

A faktoranalízis egy intervallum-skálán elhelyezkedő folyamatos változót eredményez, amelyen a magasabb pozitív érték erősebb vallásosságot, a nagyobb negatív érték pedig erősebb vallástalanságot mutat. Az oksági modellekben ezt a változót szerepeltettem. A leíró jellegű modellekben azonban ennek a változónak az 5 fokozatúra kategorizált formáját használtam, amely a mintákat öt egyforma részre (kvintilisekre) osztotta egy egyáltalán nem vallásos ötödötől egy nagyon vallásos ötödíg. A kategoriális változó, illetve az intervallum-skála kapcsolata mindkét országban szimmetrikus.

Vallásosság	Magyarország		Hollandia	
	Átlag	Szórás	Átlag	Szórás
1 egyáltalán nem	–1.421	.159	–1.259	.111
2	–.664	.256	–.785	.174
3	.050	.150	–.064	.223
4	.658	.210	.721	.224
5 nagyon erősen	1.380	.188	1.425	.151

<sup>8</sup> Az egyházba vetett bizalomra, illetve az egyház hatalmára vonatkozó változók megoszlása Magyarországon és Hollandiában:

Bizalom az egyházban (%)			Az egyház hatalma (%)		
	Magy.	Holl.		Magy.	Holl.
5. teljesen	16	2	5. túl kevés	3	1
4.	32	18	4.	31	7
3.	29	39	3.	52	69
2.	11	25	2.	10	19
1. egyáltalán	12	16	1. túl sok	4	4

<sup>9</sup> Ezt a változót csak a magyar adatok esetében használom, Hollandiára vonatkozóan hasonló változót nem szerkesztettem, a szükséges adatok a holland adatbázisban nem szerepeltek. Az 1991-es tavaszi TÁRKI-ISSP felvétel szerint a „következő vasárnap” a kormányzópártok 23, a liberális ellenzék 26, a baloldal 6 százalékot kaptak volna, és 45 százalék nem ment volna el választani.

<sup>10</sup> A demográfiai változók megoszlása a magyar, illetve a holland mintában a következő:

Nem	Magy.	Holl.	Iskolázottság	Magy.	Holl.
Férfi	43.1	43.8	Elemi	44.7	36.3
Nő	56.9	56.2	Középfokú	45.5	52.4
			Felsőfokú	9.8	11.3

  

Kohorsz Évek	Magy.	Holl.
20–35	29.5	36.4
36–50	30.2	28.6
51–65	27.0	19.9
66–	13.3	15.1

<sup>11</sup> Tudjuk, hogy a közvéleménykutatás gyakorlatában mindig létezik egyfajta „egyetértési effektus”, ami a véleményeket abba az irányba húzza el, hogy a válaszolók szívesebben „értenek egyet”, semmint „nem értenek egyet”. Lehetséges, hogy az egyházi befolyásolás nagyfokú elutasításában néhány százalékponttal ez a hatás is benne van, sőt tagadó formában feltett kérdéseknél mindig számolni kell megértési problémákkal is. A különbség azonban olyan nagy, s olyan kevés támogatást kap az egyházi befolyásolás törekvése, hogy ezt az eredményt összességében hitelesnek tarthatjuk.

<sup>12</sup> Az itt alkalmazott módszer az ANOVA program (variancia-analízis) keretében végzett MCA (Multiple Classification Analysis) elemzés. A módszer az átlagtól való pozitív, illetve negatív eltéréseket adja meg a magyarázó változók minden egyes kategóriájára vonatkozóan. A pozitív eltérések jelentése, hogy az ilyen kategóriákba tartozók az átlagnál jobban támogatják a politikusok vallásosságának szükségességét vagy az egyház befolyásolási törekvéseit, míg a negatív értékek jelentése éppen ellenkező: az ilyen kategóriákba tartozók az átlagnál kevésbé támogatják a politikusok vallásosságának szükségességét vagy az egyház befolyásolási törekvéseit. A táblázatokban közölt számok az MCA elemzésből adódó főhatások (unadjusted deviations), annak figyelmen kívül hagyásával, hogy a magyarázó változók között is vannak összefüggések. Az Eta értékek a függő és a független (magyarázó) változók közötti kapcsolat szorosságát mutatják.

<sup>13</sup> Technikai különbség az MCA elemzéshez képest, hogy az OLS modellekben a vallásosság faktoranalízissel nyert változata szerepel, s nem annak öt kvintilisre kategorizált változata; továbbá, hogy a életkor változó, itt a korévet jelenti, nem a korábbi négy kohorszt; valamint, hogy az iskolázottság esetében egy-egy dichotóm változó mutatja a felsőfokú, illetve a középfokú végzettséget, miközben az alapfokú iskolázottság a referencia kategória, a viszonyítási alap. Az országok különbségét szintén egy dichotóm változóval mérem, ahol Magyarország az 1-es érték és Hollandia a 0-ás érték. Az ún. interakciós hatások bevonása a modellbe azt jelenti, hogy figyelembe veszek olyan tényeket, miszerint a vallásosság, avagy az egyházban való bizalom, az egyház hatalmának megítélése olyan jelenségek, amelyek maguk is összefüggnek az életkorral vagy az iskolázottsággal, tehát tükröznek bizonyos periódus- illetve generációs hatásokat.

<sup>14</sup>Emlékeztetek arra, hogy az itt elemzett kérdések tagadó formában voltak feltéve: „a vallási vezetőknek nem kellene befolyásolniuk...”. A kimutatott negatív életkori hatás tehát pusztán azt jelenti, hogy a fiatalabb válaszolók kisebb mértékben utasították el ezeket az állításokat. Ráadásul ez hatás *relatív*, hiszen tudjuk, hogy a vallásosság, az egyház intézményének megítélése (melyek már részét képezik a modellnek) maguk is életkor-függő jelenségek.

## HIVATKOZÁSOK

- Andorka, Rudolf–Kolosi Tamás–Vukovich György (szerk.) 1992. Társadalmi Riport. Budapest: TÁRKI
- Bruszt László–Simon János 1991. *The Codebook of the international survey of the Political Culture, Political and Economic Orientations in Central and Eastern Europe during the Transition to Democracy*. (Kézirat.)
- De Graaf, Nan Dirk 1988. *Postmaterialism and the Stratification Process*. Utrecht: ISOR
- Dekker, Paul–Peter Ester 1990. Ideological Identification and (De)pillarisation in the Netherlands. *The Netherlands Journal of Social Sciences*, (Vol. 26) 2.
- Goudsblom, J. 1967. *Dutch Society*. New York: Random House
- Hankiss Elemér–Manchin Róbert–Füstös László–Szakolczai Árpád 1982. *Kényszerpályán? A magyar társadalom értékrendszerének átalakulása 1930 és 1980 között*. Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézet
- Harrop, Martin–William L. Miller 1987. *Elections and Voters. A comparative introduction*. London: Macmillan Education Ltd.
- Houska, Joseph J. 1985. *Influencing mass political behaviour. Elites and political subcultures in the Netherlands and Austria*. Berkeley: Institute of International Studies. University of California
- Huggett, Frank E. 1971. *The modern Netherlands*. New York: Praeger Publishers
- Inglehart, R. 1971. The Silent Revolution in Europe. Intergenerational Changes in Post-Industrial Societies. *American Political Science Review*, 65, 990–1017.
- 1977. *The Silent Revolution*. Princeton, N. J.: Princeton University Press
- Jennings, M. K.–R. G. Niemi 1981. *Generations and Politics. A Panel Study of Young Adults and Their Parents*. Princeton, N. J.: Princeton University Press
- Kolosi Tamás–Jules Peschar–Róbert Péter 1986. A reprodukció redukciója? Magyar–holland összehasonlító vizsgálat a társadalmi származásnak és az iskolai végzettségnek a foglalkozási pozícióra gyakorolt hatásáról. *Szociológia*, 3–4.
- Kolosi Tamás 1987. *Tagolt társadalom*. Budapest: Gondolat
- Layendecker, L. 1989. Resistance to change in a religious institution. *The Netherlands Journal of Social Sciences*, (Vol. 25) 1.
- Lengyel László 1992. Államfogoly. *Vigilia*, 12.
- Lenski, Gerhard 1954. Status Crystallization: A Non-vertical Dimension of Social Status. *American Sociological Review*, 19, 450–463.
- 1961. *The religious factor*. New York: Doubleday
- Lijphart, Arend 1975. *The politics of accommodation. Pluralism and Democracy in the Netherlands*. Berkeley: University of California Press
- 1979. Religious vs Linguistic vs Class Voting: The „Crucial Experiment” of Comparing Belgium, Canada, South-Africa and Switzerland. *American Political Science Review* (Vol. 73.) 2.
- Lipset, Seymour Martin–Reinhard Bendix 1959. *Social Mobility in Industrial Society*. Berkeley: University of California Press

- Lovik Sándor–Horváth Pál (szerk.) 1990. *Hívők, egyházak ma Magyarországon*. Budapest: MTA Filozófiai Intézet
- Molnár Attila 1993. Új vallási jelenségek. *Valóság*, 5.
- Newton, Gerald 1978. *The Netherlands: a historical and cultural survey 1975–1977*. London: Ernest Benn Ltd.
- Sorokin, Pitirim A. 1959. *Social and Cultural Mobility*. New York: The Free Press
- Stumpf István 1993. Vallásosság és a választói magatartás. *Magyar Hírlap*, szeptember 17.
- Szántó János 1990a Vallásosság és társadalmi rétegződés. In: Lovik–Horváth (szerk.) 1990. *Hívők, egyházak ma Magyarországon*. Budapest: MTA Filozófiai Intézet
- 1990b A vallásosság dimenziói egy szekularizált társadalomban. *Szociológia*, 3–4.
- 1992a Vallásos-vallástalan többség-kisebbség. *Beszélő*, február 29.
- 1992b Vallásosság, vallásos hiedelmek Magyarországon. In: Andorka–Kolosi–Vukovich (szerk.) 1992.
- Tóka Gábor 1992a A kakukk fészke. Pártrendszer és törésvonalak Magyarországon. *Politikatudományi Szemle*, 2.
- 1992b A kelet-közép-európai pártrendszerek oldalnézetből. In: Andorka–Kolosi–Vukovich (szerk.) 1992.
- Tomka Miklós 1990a. A vallás mint változó rendszer. *Szociológia*, 3–4.
- 1990b Vallás és vallásosság. In: Andorka–Kolosi–Vukovich (szerk.) 1992.
- 1990c A vallás változása Magyarországon. In: Lovik Sándor–Horváth Pál (szerk.) 1990.
- 1991 *A magyar katolicizmus 1991*. Budapest: Országos Lelkipásztori Intézet. Katolikus Társadalomtudományi Akadémia.
- Treiman, Donald. 1970. Industrialization and Social Stratification. In: Edward O. Laumann (ed.): *Social Stratification: Research and Theory for the 1970s*. Indianapolis: Bobbs-Merrill
- Wald, Kenneth D. 1983. *Crosses on the Ballot. Patterns of British Voter Alignment Since 1885*. Princeton, N. J.: Princeton University Press
- Weber, Max. 1982. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: Gondolat

## KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

A tanulmányban bemutatott kutatást a NATO „Democratic Institutions” ösztöndíjának támogatásával folytattam 1991–92-ben. Köszönettel tartozom Anthony Heath-nek, akivel 1992 tavaszán konzultáltam a témában. Köszönettel tartozom továbbá mindazoknak, akik munkám segítettek, amikor 1992. szeptember és 1993. február között hat hónapot töltöttem Hollandiában a tilburgi Katholieke Universiteit Brabant egyetemen. Külön köszönet illeti meg végül a holland Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) munkatársait, akik a holland adatokat az összehasonlító elemzés érdekében a rendelkezésemre bocsátották. A tanulmány végső változatának elkészítésékor figyelembe vettem a *Politikatudományi Szemle* konzulenseinek észrevételeit és segítő tanácsait.

KIS JÁNOS

## A semlegesség megközelítései

*Gondolatok Bragyova András, Huoranszki Ferenc  
és Paczolay Péter vitacikkéről*

A semlegesség fogalma meghatározó szerepet játszik a politikai liberalizmus modern interpretációjában. Létjogosultsága azonban vitatott. Nemcsak a liberális politika bírálói vitatják. Magukat liberálisnak valló szerzők is kétségbe vonják, hogy konzisztens módon alkalmazható fogalom volna.

Három álláspont rajzolódik ki a kérdésben. Az elsőt úgy nevezném: a semlegesség erős koncepciója. Ez két tétel egyidejű elfogadásában áll. Az egyik azt szögezi le, hogy az *államnak* semlegesnek kell lennie (a semlegesség valamilyen működő definíciója értelmében) a jó élet egymással összeegyeztethetetlen felfogásainak versenyében. A másik tétel szerint a *politikai elméletnek*, mely az állam semlegességének követelményét körülhatárolja és igazolja, szintén semlegesnek kell lennie a jó élet versengő felfogásai között. Az erős koncepció mértékadó képviselője John Rawls.

A második álláspontot a semlegesség gyenge koncepciójának nevezhetjük. Ennek képviselői helyeslik az állam semlegességének tételét, de a politikai elmélet semlegességének tételét elvetik. Felfogásuk szerint a liberális állam semleges kell legyen, de az elmélet semlegességére törekedni nem kívánatos. A semlegesség maga ugyanis nem semleges követelmény, hanem a politikai liberalizmus morális előfeltételein nyugszik. Ezeket a morális elveket kell kifejtenuünk, hogy megindokolhassuk, miért kell a liberális államnak semlegesnek lennie, s miért helyes a liberális államot választani az alternatív politikai berendezkedésekkel szemben. A gyenge koncepció legjelentősebb képviselője Ronald Dworkin.



A harmadik álláspont a semlegesség elvetése. Ez a felfogás a gyenge koncepciónál erőteljesebb kifogást emel az elmélet semlegességének tétele ellen. Nem csupán azt tartja, hogy az elmélet semlegességére nem kívánatos törekedni; az ilyen törekvés, a tagadó álláspont szerint, szükségképpen önellentmondáshoz vezet. A semlegesség igazolása nem lehet semleges a semlegesség-párti és a semlegességet elutasító politikai elméletek vitájában. Ha pedig ezt a megállapítást a politikai gyakorlat semlegességére alkalmazzuk, akkor arra az eredményre jutunk, hogy az állam semlegességének tétele is inkonzisztens: mivel a semlegesség elvének igazolása nem semleges, ezért maga az elv sem az. A tagadás koncepciója tehát a semlegesség mindkét tételét elveti. A semlegesség inkonzisztenciájának gondolatát Brian Barry fejtette ki a leghatározottabban. A tagadás álláspontján van Joseph Raz is.

Ha el akarjuk dönteni, hogy célszerű-e összekötni a liberális politikai elméletet a semlegesség gondolatával, okvetlenül állást kell foglalnunk ebben a vitában. Át kell gondolni, védhető-e a semlegesség erős koncepciója, s ha nem, meg lehet-e állni a gyenge koncepciónál, vagy óhatatlanul el kell mennünk a teljes tagadásig.

A *Politikatudományi Szemle* 1992. évi 2. számában megjelent tanulmányom közvetlenül csupán az állam semlegességével foglalkozik. Bár körülptogatja, nem fogalmazza meg kellő élességgel a kérdést, hogy a liberális állam semlegességének posztulálása szükségessé teszi-e a liberális politikai elmélet semleges alapokon való kifejtését is. Így hát mindenképpen továbbgondolásra szorul.

A folyóirat 1993. évi 3. számában közreadott vitacikkek segítségemre voltak ebben, s ezért hálás vagyok szerzőiknek – Bragyova Andrásnak, Huoranszki Ferencnek és Paczolay Péternek. Két érvmenet továbbvitelére készítették. Az egyikre Huoranszki írása adott alkalmat; válaszomat ezen kezdeném. Sem erről, sem a másik két írásról szólva nem foglalkoznék azokkal a gondolatokkal, melyek nem kapcsolódnak az itt körvonalazott kérdésekhez. Szolgáljon mentségemre, hogy válaszom így is illetlenül hosszúra nyúlik.

## A GYENGE KONCEPCIÓ NEHÉZSÉGEI

Huoranszki az imént bevezetett szóhasználat szerint a gyenge koncepció védelmében érvel. Egyfelől azt indítványozza, hogy az állam semlegességét a semleges *gyakorlatokkal* azonosítsuk. Semlegesen jár el az állam, a javasolt definíció értelmében, ha jöllehet módjában állna valamilyen tevékenységbe beavatkozni, mégis tartózkodik a beavatkozástól. A semleges gyakorlat nem olyan jellemzője az államnak, mely vagy megilleti, vagy nem: az állam több vagy kevesebb tevékenységet hagy érintetlenül, nagyobb vagy kisebb mértékben semleges. A kérdés most már az, hogyan tudjuk kiválasztani a tevékenységek azon körét, melyek vonatkozásában az államnak sem-

leges gyakorlatot *kell* követnie. Ha azzal az igénnyel lépünk föl, hogy semleges alapokon nyugodjék maga az elmélet is, mely igazolja a semleges gyakorlat kötelezettségét egy bizonyos körben (míg más tevékenységek vonatkozásában csupán megengedi – vagy egyenesen tiltja – az állam semleges tartózkodását), akkor, Huoranszki szóhasználatával, az „elvi semlegesség” álláspontján vagyunk. Ezt nevezném én a semlegesség erős koncepciójának.

Nos, Huoranszki az elvi semlegességet kivihetetlen eszmének tartja. Mit jelentene ugyanis a semleges gyakorlatokat igazoló semlegessége? Vagy azt, amit Thomas Nagel úgy fejez ki, hogy az igazolás nem hivatkozhat olyan állításokra, melyek nem publikusak, azaz a mellettük felhozható bizonyítékok nem mindenki számára hozzáférhetők. Vagy azt, amit John Rawls mond: hogy az igazolás premisszái között nem szerepelhetnek az élet egészét (a politikán túli tartományait is) átfogó erkölcsi megfontolások. Huoranszki szerint mindkét követelmény megvalósíthatatlan.

Ami a nem publikus argumentumokat illeti, Nagel alappéldáját a vallási tételek és a mellettük felhozott bizonyítékok adják; az ilyen típusú állításokat szeretné kiküszöbölni az állami gyakorlat igazolásából. Csakhogy ezek, mondja Huoranszki, általában nem kifejezhetetlen, misztikus élmények. Közölhetők, mások számára hozzáférhetővé tehetők. Meglehet, az effajta (például a különféle csodákra vonatkozó) állítások egytől egyig hamisak; meglehet, a leírt megfigyelések tévesek vagy nem következnek belőlük a segítségükkel megalapozott vallási tétel – de ennek semmi köze ahhoz, hogy másokkal közölhető, értelemmel felfogható érvekről van-e szó. A publikus és nem publikus különbsége tehát nem ott húzódik, ahol Nagel szeretné, az ő meghatározása értelmében példának okáért az ontológiai istenértv publikus, tehát semleges – az állami gyakorlat igazolásában felhasználható – argumentum volna. Márpedig, írja Huoranszki, „a semlegességről alkotott intuíciónkkal igencsak szemben áll az az elképzelés, hogy állam és egyház viszonyának meghatározásakor az ontológiai istenértvre támaszkodjunk”.

Nem valósítható meg az a Rawls-i követelmény sem, hogy az igazolás legyen mentes a morál körébe tartozó ítéletektől. Hisz amikor a liberális elmélet azt kívánja az államtól, hogy sokkal több életformát vegyen tudomásul, mint mondjuk a keresztény hitelvek szerint berendezett állam, ezzel állást foglal az életformák pluralizmusa és a pluralizmussal elkerülhetetlenül együtt járó személyes autonómia mellett. Ahol pluralizmus van, ott az ember kénytelen autonóm lenni, legalább abban a minimális értelemben, hogy tudja: az ő életfelfogása csak egy a lehetséges felfogások sorában. Vagyis, ha életmódját a szó szoros értelmében nem is választotta, hanem egyszerűen csak követi a környezetétől készen kapott mintát, elvben választhatna más életet is. A semlegesség liberális elve tehát az autonómia morális igenlését feltételezi, azaz nem semleges az autonómia-párti és autonómia-ellenes koncepciók vitájában.

Ám az elvi semlegesség lehetetlenségéből nem következik, hogy semleges állam sem lehetséges. Hisz az állam semlegességét Huoranszki az igazolás semlegességétől eltérő módon s attól függetlenül, mint semleges gyakorlatot (mint a beavatkozástól való tartózkodást) határozta meg. S ezért a liberális elmélet semlegessége elleni érvek hatálya nem terjed ki a liberális állam semlegességére. Mód van megállni a semlegesség gyenge koncepciójánál.

Eddig Huoranszki okfejtése. Nem törekedtem rá, hogy érveinek teljes körét visszaadjam. Azt remélem, hogy fő állításait híven foglalom össze, s így észrevételeim nem lesznek tárgytalanok. Két kérdést szeretnék megvizsgálni. Először azt, hogy sikeres-e a semleges gyakorlat Huoranszki adta definíciója. Azaz, sikerült-e kimutatni, hogy a semleges gyakorlat kielégítően definiálható a semleges igazolás feltételétől függetlenül. Ezen múlik, hogy a javasolt elgondolás meg tud-e állni a semlegesség gyenge igenlésénél, nem sikerlik-e szükségképpen tovább az erős tagadáshoz. Másodszor pedig azzal foglalkozom, hogy az elvi semlegesség lehetetlensége mellett felhozott érvek konkluzívak-e.

Lássuk tehát a semleges gyakorlat fogalmát. Véleményem szerint a beavatkozástól való tartózkodás fontos eleme a liberális elméletnek, de nem azonos azzal, amit semlegességnek nevezünk. Ha a tartózkodás gyakorlatát semlegességnek nevezzük el, csupán új nevet adunk a korlátozott állam ideáljának, de a semlegesség követelményének értelmezéséhez és igazolásához nem jutunk közelebb.

Először is, a beavatkozást nem mindig ítélnénk semleges természetűnek. Képzeljünk el két államot, melyek minden tekintetben ugyanazt a gyakorlatot folytatják, kivéve a következőket. Az egyik tartózkodik a közvetlen erőszakot kiváltó faji uszítás üldözésétől, viszont zaklatja a faji egyenlőség és tolerancia védelmében alakult szervezeteket. A másik büntetőeljárást indít a felheccelt tömeg közepén lincselésre uszító hordószónok ellen, és nem avatkozik be a polgárjogi szervezetek békés tevékenységébe. A Huoranszki javasolta definíciónak mindkét állam eleget tesz. Mi több, mindkettő ugyanolyan mértékben teljesíti a tartózkodás követelményét, csak nem ugyanazon a területen. Azonban nincs liberális, aki a semlegesség elvét értelmesnek tartja, és elfogadná, hogy a két állam egyaránt semleges gyakorlatot követ. Ha pedig így van, akkor az állam tartózkodó magatartása nem elégséges feltétele a semlegességnek.

Másodszor, a beavatkozó gyakorlat nem mindig sérti a semlegesség követelményét. Képzeljünk el egy liberális államot, ahol különféle – egyházi és világi – magániskolák működnek. Az állam nem marad tétlen; valamennyi iskolát anyagi támogatásban részesíti. A támogatás minden esetben a beiratkozott tanulók létszámával arányos; nem függ attól, hogy az egyik iskola a vallás szellemében nevel, a másik pedig laikus világnézetre oktat. Senki nem mondaná, hogy ez az eljárás nem semleges a hit és nem-hit kérdéseiben. Egyszóval, a tartózkodó

magatartás nem csupán nem elégséges, nem is szükséges feltétele a semlegességnek.

Harmadszor, ha az állami beavatkozás fogalmát nem szűkítjük le a tiltásra és az elvonásra-újraelosztásra, hanem ide soroljuk a szabályozás gyakorlatát is, akkor azt találjuk, hogy alig van olyan magánviszony vagy tevékenységi kör, melynek aktív befolyásolásától az állam tartózkodhatnék. A liberális társadalomfelfogás a családot egész biztosan a magánélet sérthetetlen szentélyének tekinti; de ez nem jelenti, hogy a családi viszonyokat ne szabályoznák egyre bonyolultabb jogi rendelkezések. A piacgazdaság, liberális elmélete szerint, nem működik hatékonyan, ha a tulajdonosok nem rendelkezhetnek szabadon a vagyonukkal, s ha nem köthetnek egymással szabadon – az állam bevonása nélkül – szerződéseket; de a tulajdonlás és a szerződéskötés gyakorlata jogi szabályozást feltételez, s a piac jogi infrastruktúráját az állam teremti meg és tartja fenn. Nos, még ha a magánszféra állami szabályozása magában foglalja is az állami beavatkozás korlátozását, a tartózkodó gyakorlat csak akkor lesz semleges, ha a szabályozás, mely előírja, szintén semleges. A szabályozás semlegessége azonban nem definiálható be nem avatkozásként, mert az a szabályozástól való tartózkodást jelentené. Egyszóval, a semleges gyakorlat fogalma a semlegességnek valamilyen más – a be nem avatkozástól megkülönböztetett – fogalmától függ.

Ha a semleges gyakorlat fogalma használható fogalom, akkor meghatározása során más stratégiát kell követni, mint amit Huoranszki választott. Ő a semleges gyakorlatot egy olyan tulajdonságával definiálja, mely a *viselkedések* területére tartozik. Azonban a semlegesség követelményének sokféle viselkedés felelhet meg, míg más esetekben ugyanilyen típusú viselkedéseket nem találunk semlegesnek. Tehát az elhatárolás kritériumait nem a viselkedés körében célszerű keresnünk, hanem a viselkedést értelmező *jelentések* tartományában. Az egyik kézenfekvő lehetőség a cselekvésben (vagy az attól való tartózkodásban) megnyilvánuló *szándék* semlegessége volna. A másik a cselekvés (vagy az attól való tartózkodás) lehetséges *igazolásának* semlegessége. A magam részéről úgy gondolom, jó érvek szólnak amellett, hogy ne a szándék, hanem az igazolás semlegességét részesítsük előnyben; ezzel az alternatívával azonban a jelen írásban nem foglalkozom, hanem mindjárt áttérek a Huoranszki vitacikke által felvetett második kérdésre. A probléma körülményein kezdeném.

Akik az elvi semlegesség eszméjét inkoheregensnek tartják, úgy érvelnek, hogy a politikai elméletek egy része magában foglalja a semlegesség normáját, más elméletek viszont a tagadását tartalmazzák; tehát a semlegesség követelménye nem semleges a kétféle elmélet között. Ez az ellenvetés úgy hárítható el, ha az elvi semlegességet olyan kritériummal sikerül meghatározni, melyet maga a semlegesség elve is kielégít, mely tehát nem vezet inkonzisztenciához, ha önmagára alkalmazzuk. Ilyen kritériumokat javasolt Nagel és Rawls.

Ha ezek a kritériumok nem működnek, akkor visszajutunk oda, hogy az elv – önmagára alkalmazva – inkonzisztens. Ezt mutatja ki Huoranszki, ha érvelése sikeres. De úgy vélem, nem egészen az.

Először – kissé részletesebben – a publikus és nem publikus érvek Nagel-féle megkülönböztetéséről. Igaz-e, hogy a vallási eredetű érvek a publikus argumentumok családjába tartoznak? Huoranszki az ontológiai istenérvet említi példaként, s azt mondja: „Ez az érv logikai természetű, par excellence publikus; senki nem vethetné ellen, hogy valamilyen magánideológia döntene Isten létének kérdésében, *és mindabban, ami létéből* életformákra vonatkozóan következik”. (Az én kiemelésem. – K. J.) Az ontológiai istenérv azonban – akár érvényes, akár nem – egyetlen vallást sem tüntet ki más vallásokkal szemben. Nem következik belőle, hogy bármelyik igaz volna, míg a többi hamis. Nem igazolja egy bizonyos vallás erkölcsi életfelfogását. Ha az összes lehetséges monoteista vallás erkölcsi előírásainak van valamilyen közös része, mely ugyanakkor nem foglaltathatik benne semmilyen laikus etikában, még ez az univerzális valláserkölcse sem következne az ontológiai istenérvből.

Állításom nem az, hogy a vallás valami irracionális dolog, hogy nem lehet a védelmében bárki számára hozzáférhető érveket felsorakoztatni. Lehetséges racionális vita a vallás alapkérdéseiben. De tisztán kell látni, hogy milyen kérdésekben. Filozófiai analízis tárgya lehet, hogy az olyan állítások, mint „Isten elküldte közénk egyszülött fiát”, „Jézus megváltotta az emberiséget” stb. *értelmesek-e*, nem abszurdak-e. Kimutatható, hogy értelmesek. Ám, hogy *igazak* is, azt racionális érveléssel nem lehet bizonyítani. Igazságigényük alátámasztására az elvont, filozófiai érvelés nem elegendő. Nem elég kimutatni, hogy egyfelől van az a (racionális eszközökkel is vizsgálható) meggyőződés, mely szerint Isten létezik, másfelől adva vannak az élet tényei és egzisztenciális gondjai, s hogy az előbbi segítségével az utóbbiak jól értelmezhetők. Ezen az úton legfeljebb a vallásos világszemlélet helyes volta mellett lehet érvelni; amellett nem, hogy a Józsué nevű történelmi személyiség, miként magáról állította, valóban Isten fia volt, s hogy kereszthalála az emberiség megváltásának aktusa. De a történelmi tények hozzáadása sem segít. Nem az a kérdés, hogy élt-e Jézus. Nem az a kérdés, hogy meghalt-e a keresztfán. Mégcsak nem is az, hogy a harmadik napon eltűnt-e sírjából. Hanem az, hogy Isten fia volt-e, hogy kereszthalála a megváltás cselekménye volt-e, hogy eltűnése feltámadás – a síron túli élet kezdete – volt-e.

A keresztény vallásnak bizonyítékai vannak az igenlő válasz mellett. E bizonyítékok történelmi eseményekkel kapcsolatosak. Az Újszövetség történelmi-kritikai olvasói sok esetben kétségbe vonják a kérdéses eseményekről szóló beszámolók hitelességét. De ha csak arról volna szó, hogy a dolgok valóban úgy történtek-e meg, ahogy az evangélisták állítják, akkor adataik talán nem minden esetben helytálló, ám mindenképpen hozzáférhető, publikus adatok volnának.

A nehézséget nem az okozza, hogy tévesek lehetnek. A nehézség abból ered, hogy a hívők és nem hívők számára egyaránt hozzáférhető, történeti események önmagukban nem vallási bizonyítékok. Hogy Jézus Isten fia és megváltó, ezt a történeti eseményekhez kapcsolódó *csodák* bizonyítják.

A csoda több egy rendkívüli természeti jelenségnél. Több az olyan természeti jelenségnél is, melyet ismereteink alapján nem vagyunk képesek megmagyarázni. A csodák: *jelek*, melyek által Isten közli az emberrel akarátát. Paradigmájuk az égő csipkebokor, melyet a láng nem emészt el, s melyből ugyanakkor emberi nyelven beszélő hang szól. A vallási tanok különleges érvényét az adja, hogy csodajelek erősítik meg a hitelességüket: nem csupán a véges ember értelmezi így világának tényeit, hanem maga Isten tesz kinyilatkoztatást.

A csoda azonban nem olyan tény, mely hívő és nem hívő számára egyaránt hozzáférhető volna. Ami a hívő számára csoda, a nem hívő számára nem az. Tapasztalatuknak, persze, van közös része. Mindketten láthatják, hogy a bokor ég, de nem válik hamuvá a lángokban. A nem hívő azonban arra fog gondolni, hogy bekenték az ágakat valami tűzálló folyadékkal, majd az egészet leöntötték benzinnel és meggyújtották. Ha bebizonyosodik, hogy senki nem járt ott, ha sem szigetezőanyag, sem benzinnel nincs nyoma, a nem hívő azt fogja gondolni, hogy olyan – ismeretlen – természeti jelenséggel van dolga, *mintha* előbb tűzálló folyadékkal vonták volna be a bokrot, majd benzint öntöttek volna rá. Nincs magyarázata rá, hogy ez miként lehetséges emberi beavatkozás nélkül, de nem ez az egyetlen természeti jelenség, melyre a szokásos módon nem tud magyarázatot adni. Nemcsak mindennapi életünkben fordul elő az ilyesmi: a tudomány is ismeri azt a jelenséget, hogy egy elfogadott elmélet bizonyos tényeket nem képes megmagyarázni, hanem tudomásul veszi őket mint anomáliákat, s a jövőbeli kutatásra bízta, hogy megtalálja a magyarázatot.

Persze, ha a bokor nemcsak ég, anélkül, hogy elégne, ha nemcsak hangokat ad, de a hangok jól azonosítható szöveget alkotnak, ha a szöveg jóslatokat tartalmaz, ha a jóslatok senki által nem várt eseményeket jeleznek előre, s ha mégis rendre beteljesülnek, ez nagyban megnöveli annak az értelmezésnek az erejét, hogy nem valami természetes anomáliáról van szó, hanem isteni jelről. Csak-hogy a körülmények ilyen egybeesése nem következik be annak számára, aki nem hisz. Ahhoz, hogy a pusztán anomália csodává, szimbolikus jelenséggé, isteni üzenetté váljék, annak az embernek, aki tapasztalja vagy mások közléséből hírt vesz róla, hívővé kell válnia. A csoda nem olyan tény, mely hit nélkül is adva volna.

De van-e lényegbevágó különbség a vallásos hit és bármely tudományos hipotézis között? Végül is, a spektroszkópon megfigyelt adatok csak annak a számára utalnak elektronok pályamódosítására, akik elfogadják az atom szerkezetének Bohr-féle elméletét, mely szerint a viszonylag nagy tömegű, pozitív töltésű mag körül, nagyjá-

ból ellipszis alakú pályákon kisebb tömegű, negatív töltésű elektronok keringenek, a különböző pályák energiaszintje nem egyforma, s amikor egy elektron magasabb energiaszintű pályáról alacsonyabb energiaszintű pályára ugrik át, akkor az atom elektromágneses energiát bocsát ki. Aki Bohr hipotézisét nem teszi magáévá vagy nem ismeri, az csak vonalakat, felvillanásokat lát. Ha a feltámadás nem hozzáférhető annak, aki nem hisz, nem ugyanilyen hozzáférhetetlen-e a pályát módosító elektron is annak, aki maga a Bohr-féle atomelméletet nem fogadja el?

Több oka is van, hogy a hitet nem kezelhetjük sajátos hipotézisként. Ezek részint ismeretelméletiek. Az elméleti tudományok – akárcsak a vallás – olyan létezőkről tesznek állításokat, melyeket nem tudunk megfigyelni. De szigorú megfelelési szabályok révén kötik össze teoretikus fogalmaikat kísérleti fogalmaikkal. Ily módon az elméleti tételek és a kísérleti megállapítások közötti összefüggés rendszeres, ellenőrizhető. A csodák esetében nincsenek efféle megfelelési szabályok. Az a jelenség lesz csoda, amit a vallási közösség története során elfogadott annak. Az a próféta lesz igazi próféta, akinek sikerül elismertetnie magát. Továbbá, a tudomány kísérleti állításai – elvben – bárki által megismételhetők. A csoda nem az. S nem abban az értelemben, hogy a közösség történetének részeként a múlthoz tartozik, a múlt pedig nem hozható vissza. A történetírás tényei sem állíthatók elő még egyszer. De akárkivel előfordulhatnak lényeges szempontokból hasonló tények, s azokkal a múltbeli tényekről szóló beszámolók összevethetők. A vallási tanokat megalapozó csodák azonban nem akárkivel esnek meg; nem minden közösség tagjaival fordulhat elő, hogy csodát látnak, az ilyen közösségen belül sem mindenkit ér ez a kegyelem, és nem minden rendkívüli személyes tapasztalatot ismer el a közösség autentikus kinyilatkoztatásnak. A csoda nem kontrollálható jelenség.

A mi szempontunkból azonban az ismeretelméleti különbségeknél fontosabb egy morális természetű sajátosság. A tudományos hipotézist a kutató igaznak (vagy hamisnak) tartja, de személyiségének erkölcsi magva nem függ attól, hogy a hipotézis igaz-e (vagy hamis). A szakmai kérdések tétje az, hogy milyen a világ, nem az, hogy ki a tudós. A hit azonban olyasvalami, ami a személyiség lényegéhez tartozik. A hívő ember egész erkölcsi önmeghatározása múlik azon, hogy kételkedés nélkül hihet-e, vagy a kételyeivel való viaskodást be tudja-e építeni hitéletébe. S a nem hívő ember számára nem kevésbé lényeges, hogy tartható-e a meggyőződése, mely szerint a hit szükségtelen, az élet alapkérdéseire vallás nélkül is jó választ lehet adni. Ez a sajátosság indokolja, hogy a hitbéli igazságok kérdésében az államnak semlegesnek kell lennie, azaz nem hozhat olyan, minden alattvalójára kötelező rendelkezést, mely csak valamilyen vallásos hitvel elfogadása (vagy tagadása) alapján igazolható.

Az így értelmezett semlegesség nem inkohereus követelmény: maga a semlegesség elve is eleget tesz neki, hiszen elfogadásához

sem egy vallás igaz voltának, sem az adott vallás (vagy általában a hit) hamis voltának állítására nincs szükség.

Nem szeretnénk hasonló részletességgel foglalkozni Huoranszki másik érvével, mely szerint a semlegesség elve elkötelez az autonómia mellett, tehát morális értelemben nem semleges. Csupán a következőket szögezném le. Rawls nem azt követeli a semleges államtól, hogy morális kérdésekben legyen közömbös. Ő arról beszél, hogy a semleges állam döntései nem alapulhatnak az élet egészét átfogó morális koncepciókon. Az autonómia ideálja nem ilyen koncepció; nem azonos a jó élet egyik felfogásával a sok között. Nem úgy áll a dolog, hogy az egyik etika a cselekvő életet részesíti előnyben, a másik a szemlélődő életmódot, hogy az egyik az elérhető örömek élvezését ajánlja, a másik az aszkézist, hogy az egyik a kultúra lehető legteljesebb elsajátítására ösztönöz, a másik a maximális természetközelségre – az autonómia pedig arra, hogy életünk minél nagyobb részét tegyük szabad választás tárgyává. Nincs olyan életmód, mely a lehető legtöbb választásban, döntésben, állásfoglalásban állna. Az autonómia csupán háttérfeltétele annak, hogy különböző életformák – a liberalizmus erkölcsi felfogása szerint – a jó élet alternatív megvalósulásainak minősülhessenek. A semlegesség elve valóban elkötelezi az államot az autonómia tisztelete és elősegítése mellett, ám ezzel nem kötelezi el a jó élet egyetlen sajátos koncepciója mellett sem. Igaz, kizárja azokat az életformákat, melyek a személy önfeladását feltételezik, melyek nem gyakorolhatók az önállóságról való lemondás nélkül. De nem azért, mintha a kiszolgáltatottság útján megszerezhető jókat vetné el, hanem azért, mert magát a személy kiszolgáltatását minősíti rossznak.

Megpróbálom összefoglalni, hogy mire jutottam. Vitánkban van egy negatív, és van egy pozitív tanulsága. A negatív tanulság abban áll, hogy a semlegesség gyenge koncepciója csak akkor tartható, ha az erős koncepció is az. Az állam semlegességét lehetetlen értelmesen definiálni a semleges igazolás feltétele nélkül; ha tehát az elméleti semlegesség – önmagára alkalmazva – inkohere, akkor az állam semlegessége is inkohere lesz. Ebből nem következik, hogy az erős koncepciót kell választani. Attól, hogy nem abszurd (ha a gyenge koncepció sem az), még lehet téves vagy célszerűtlen. Itt azonban nem foglalnék állást a két lehetőség között; a kérdés vizsgálatát későbbre halasztanám. Ugyanígy később szeretnék foglalkozni azzal is, hogy miként lehet egységes elméletbe integrálni a semlegesség Nagel-féle és Rawls-féle kritériumát.

## ALKOTMÁNYJOGI ÉS POLITIKAI FILOZÓFIA

Mindeme bonyodalmakat meg lehetne takarítani, ha a semlegességgel kapcsolatos filozófiai kérdéseket zárójelbe tehetnénk. Ezt a lehetőséget Bragyova András és Paczolay Péter írása villantja fel. Az ő



megközelítésük a jogelmélet rétegeiben mozog. Az állam semlegességét az alkotmányosság tényeként kezelik. A filozófiai igazolás nehézségeivel nem foglalkoznak.

Az alkotmányjogász számára az alkotmány nem magasabb ideálok alapján megkonstruálandó normák együttese, hanem jogi adottság, melyet elemezni és interpretálni kell. Az alkotmány mindenképpen normatív érvényű, bármi legyen a politikai filozófia vitáinak kimenelete. Így tehát, függetlenül a filozófiai eredményektől, adott a legfőbb jogi norma erejével felruházott alkotmányszöveg, s minden körülmények között vizsgálható, hogy e textus helyes értelmezéséhez hozzátartozik-e az állam semlegességének elve, s ha igen, milyen döntések vannak összhangban vele, s melyek minősülnek – a semlegesség megsértéseként – alkotmányellenesnek.

De ha a semlegesség elvének érvényessége a létező alkotmány értelmezésétől függ, nem tárgyaltanok-e akkor a politikai filozófia vitái? Nem úgy van-e, hogy akár magában foglalja a liberális politikai elmélet az állam semlegességének elvét, akár nem, a semlegesség a liberális állam működési korlátja lesz, ha része az adott alkotmányszöveg értelmezési hagyományainak, és nem lesz a liberális állam működési korlátja, ha nem tartozik hozzá ehhez a hagyományhoz, és nem is szöhető bele? Ha a válasz igenlő, akkor nem kell törődnünk a fenti trilemmával. Elintézhethetjük azzal, hogy zárójelbe tesszük. Egy korábbi írásomban (*Századvég*, 13. sz. 41. skk o.) már megpendítettem ezt a lehetőséget.

Cikkem hátralevő részében azt próbálom meg tisztázni, következik-e ez az örvendetes eredmény abból, hogy az állam semlegességét az alkotmányosság részének találjuk. Válaszom tagadó lesz, de azt remélem, a tanulság nem korlátozódik arra, hogy kiküszöbölünk egy rosszul feltett kérdést.

A semlegesség nem szerepel a Magyar Köztársaság alkotmányában megnevezett fogalmak között. Mint arra Bragyova András és Paczolay Péter is rámutat, ama háttérelvek sorába tartozik, melyek segítségével az Alkotmánybíróság az alaptörvény szövegét értelmezi. Az érvelés egyszerűsége kedvéért tegyük fel mégis, hogy van olyan tételes alkotmánycikk, mely előírja az állam semlegességét. Következik-e ebből, hogy a semlegesség alkotmányos normája független a semlegesség filozófiai koncepciójától? Következik-e, hogy a semlegesség alkotmányos fogalmának értelmezése során figyelmen kívül hagyható (vagy erősebben: figyelmen kívül hagyandó) a semlegesség problémájának filozófiai elemzése? A semlegességi cikkely léte önmagában sem az igenlő, sem a tagadó választ nem tartalmazza. Hogy akár az egyik, akár a másik következze belőle, rendelkezniünk kell valamilyen határozott alkotmány-értelmezési elmélettel.

Az igenlő választ olyan elméletek foglalják magukban, melyek szerint az alkotmányszöveg értelmezése csupán két dolgot vehet figyelembe: azt, ami a szövegben a grammatikai elemzés szerint közvetlenül benne van, valamint azt, amit a szöveg megalkotóinak

eredeti szándékáról tudunk. Röviden: az alkotmányban szereplő kifejezések szótári jelentését, továbbá azt a jelentést, amit az alkotmányozók tulajdonítottak ezeknek (feltéve, hogy a történeti kritika szigorú kánonjait betartva sikerül rekonstruálnunk valamit az eredeti jelentésből).

Ezek az interpretációs kánonok látszólag semmi egyebet nem feltételeznek, mint az alkotmányértelmezési szigor és takarékoság követelményét. Látszólag nincsen szó többről annál az előírásnál, hogy az alkotmány normatív tartalmának meghatározása során kerülni kell mindent, ami szabadságot ad az értelmezőnek, hogy személyes erkölcsi meggyőződését összekeverje az alkotmány autoritativ rendelkezéseivel. Csakhogy az állítás, mely szerint az alkotmány értelmezése során kizárólag forráskritikai és (vagy) grammatikai elemzési módszereket szabad igénybe venni, igazolásra szorul; igazolásának pedig számot kell adnia az alkotmány mibenlétéről, autoritásának természetéről. Meg kell mutatnia, hogy az alkotmánynak az a teóriája, mely maga után vonja, hogy kizárólag az efféle pozitivisták módszerei lehetnek megengedhetők, jobb a rivális elméleteknél. Vagyis a forráskritikai és grammatikai módszerek kizárólagosságának tétele nem mérőben módszertani tétel; ez is feltételez egy elméletet arról, hogy mi az alkotmány, miben áll és min alapul kitüntetett autoritása. Erre még röviden vissztérek.

Előbb azonban arról szeretnék mondani valamit, hogyan lehet egy alkotmányhely eredeti értelmét rekonstruálni. Első pillantásra azt gondolhatnánk, hogy a feladat (legalábbis elvben) különösebb nehézség nélkül elvégezhető. Meg kell vizsgálni, mit értett az elfogadott szövegen a betérjesztője. Vagy mit értettek rajta azok, akik igennel szavaztak. Vagy mindazok, külön-külön, akik a szavazásban részt vettek.

A gyakorlatban, persze, az eljárás roppant nehézségekbe ütközik. El kell dönteni, hogy milyen források jöhetnek számításba. Csak azok a megnyilatkozások-e, melyek a szavazás előtti, hivatalos vita jegyzőkönyveiben szerepelnek, vagy azok is, melyek az alkotmányozók magánbeszélgetéseiben hangzottak el, melyek levelezésükből, újságcikkeikből, memoárjaikból olvashatók ki? Számítanak-e az alkotmány elfogadását (esetleg évekkkel) követő nyilatkozatok, vagy csak az alkotmányozási aktust megelőző nyilatkozatok jöhetnek szóba? Hogyan lehet megismerni azoknak a véleményét, akik a szöveg vitájában nem szólaltak meg? Hogyan kell választani egyetlen személy különböző időpontokban tett, egymásnak ellentmondó nyilatkozatai között? Szabad-e felhasználni a kor filozófiai, jogi és publicisztikai irodalmából meríthető értelmezési lehetőségeket? Bármilyen kiadványra szabad-e hivatkozni vagy csak azokra, melyeket az alkotmányozók bizonyosan olvastak? S mi a helyzet azok nézeteivel, akik az alkotmányozó testületnek nem voltak tagjai? Olyan személyekre gondolok, mint az alkotmányozók jogi tanácsadói. Nekik nem volt meghatalmazásuk sem javaslatok betérjesztésére, sem a vitában való

felszólalásra, sem a szavazásban való részvételre, mégis fontos szerepet játszottak az alkotmányozási folyamatban. Nemegyszer ők voltak a vitára és szavazásra bocsátott cikkelyek voltaképpen szerzői, és mindenképpen többet tudtak ezekről, mint az alkotmányozási folyamat legtöbb hivatott résztvevője. Az ő interpretációjuk számításba jön-e? Ha nem: milyen alapon részesítjük előnyben velük szemben azt az alkotmányozót, aki csak a kezét emelte fel, de az elfogadott szöveget esetleg nem is olvasta? Ha igen: milyen alapon részesítjük előnyben azt a szakértőt, aki részt vett a szöveg előkészítésében, azzal a szakértővel szemben, aki abban nem vett részt, de az előbbinél sokkal nagyobb tudású alkotmányjogász volt?

Az igazi, elvi természetű nehézségekbe azonban akkor ütközünk bele, ha mindezen kétségeket valahogy sikerült eloszlatnunk. Tegyük fel, hogy a szavazás összes résztvevőjének szövegértelmezéséről pontos képünk van, s ennek kialakításakor csak olyan külső forrásokat vettünk igénybe, melyek használatát a legszigorúbb kánonok is megengedik. Még mindig nyitva áll a kérdés: hogyan juthatunk el az alkotmányozó atyák személyes nézeteitől az elfogadott szöveg hivatalos jelentéséhez? A törvényalkotás intézményes aktus; az alkotmányt nem egyének valamilyen halmaza hozza, hanem az arra jogosult testület, meghatározott eljárási szabályok szerint. A cselekmény alanya nem a betérjesztő, nem az igennel szavazó többség, és még csak nem is az eljárásban részt vevő egyének összessége, hanem maga az alkotmányozó testület. Hogyan juthatunk el az eljárásban részt vevő egyének szövegértelmezésétől a testületnek tulajdonítható értelmezési szándékig?

A feladat nyilvánvalóan csak akkor végezhető el, ha létezik egyetlen kitüntetett összegzési szabály, mely a sok egyéni gondolathoz hozzárendel egy és csakis egy testületi szöveginterpretációt. Nos, hogy legalább egy ilyen szabály valóban lehetséges, az könnyen belátható. Ha a hivatalos értelmezést azonosítjuk az indítvány betérjesztőjének egyszemélyi felfogásával, és mindenki másét figyelmen kívül hagyjuk, akkor a hozzárendelés bizonyosan egyértelmű lesz. De az is belátható, hogy egynél több ilyen összegzési szabály létezik. Például működőképes volna az az eljárás is, hogy minden esetben az első hozzászóló felfogásával kell a hivatalos értelmezést azonosítani; vagy ha az nem kellőképpen egyértelmű, akkor a másodikéval, és még egy sereg további szabály is elgondolható. Ha azonban ez a helyzet, akkor a megoldáshoz még arra is szükség van, hogy legyen választási kritériumunk, mely az összegzési szabályok sokaságán belül kitüntet egyetlenegy. Meg kell indokolni, hogy miért a betérjesztő véleményét helyes előnyben részesíteni; vagy miért az első hozzászólóét; vagy miért az igennel szavazók azon legnagyobb köréét, melynek szövegfelfogása teljesen egybeesik; vagy miért az igennel és nemmel szavazók értelmezésének közös részét; vagy...

Az indoklás feladata pedig – mint korábban már jeleztem – óhatatlanul továbbvisz az alkotmányozás és az alkotmány szubsztan-

tív, politikai elméletéhez. Hisz akár a beterjesztő, akár bárki más nézeteinek előnyben részesítését csakis az igazolhatja, hogy ez felel meg az alkotmányos gyakorlat politikai ideáljának.

Más szóval, politikai ideálunk mibenlététől függ, hogy melyik értelmezési technikát kell a lehetségesek sokaságából kiemelni. Így tehát a kitüntetett összegzési szabály feltételez egy kitüntetett, tartalmas politikai elméletet. Nem bizonyos azonban, hogy a legjobb politikai elméletnek megfelelő szövegértelmezési kánon az alkotmány cikkelyeinek hiteles értelmét az eredeti intencióval azonosítja, s kizárja a később felmerülő, morális megfontolásokat.

Mi több, bizonyos, hogy ez a korlátozás tarthatatlan. Az alkotmányos rendelkezések értelmezése összetett valami; eredeti értelmezésük is az. Így például az emberi jogok minden deklarációja magában foglalta, hogy az emberek „természettől fogva egyenlők”, vagy „egyenlőnek születtek”. Ám ezek a megfogalmazások önmagukban nem döntenek el, hogy milyen vonatkozásokban köteles az állam egyenlőként kezelni polgárait, s melyekben nem. A nagy emberjogi deklarációk elfogadásának idején például még nem okozott gondot, hogy a politikai jogokat egyenlőtlenül osszák el az állam polgárai között; így a választójogot az önálló vagyonnal rendelkező háztartásfőkre korlátozták. Az alkotmányos demokráciák politikai fejlődésének fontos vetülete, hogy az egyenlőség eszméjének interpretációja egyirányú, megfordíthatatlan változást szenved. Tágul az „egyenlők” (az egyenlőként kezelendők) köre, szigorodnak a megkülönböztetési tilalmak. Ma már elképzelhetetlen, hogy a nőket és a vagyontalanokat kirekesszék a szavazásra jogosultak köréből. Hogyan kell értelmezni, ilyen körülmények között, az egyenlőség eredeti alkotmányos eszméjét?

Az egyik lehetőség, hogy kitartunk az egyenlőség olyan – szűk – értelmezése mellett, mellyel összeegyeztethető a nők és a vagyontalanok megfosztása a választójogtól. A másik lehetőség, hogy olyan – tágabb – értelmezést adunk az egyenlőség eszméjének, melynek fényében a választójog nem, vagyoni helyzet (valamint faj, bőrszín, vallási, etnikai, kulturális hovatartozás) szerinti korlátozása alkotmányellenes diszkriminációnak minősül. Az egyik esetben az alkotmányozó konkrét szándékához ragaszkodunk (és szembekerülünk az egész későbbi jogfejlődéssel), a másikban elvontabb intenciójához (és a már túlhaladott, konkrét megoldásait vetjük el). Választani kell a kétféle értelmezés között, s az eredeti joganyag nem ad kritériumot a választáshoz. Nincs más kritériumunk, mint az, hogy az alkotmányban is megtestesülő politikai morálnak mi a leghelyesebb elméleti interpretációja.

Kínálkozik egy harmadik lehetőség is: visszavonulni a legszigorúbb textualizmus álláspontjára. Azt mondani tehát, hogy az alkotmányszöveg értelmébe nem foglalhatók bele sem az eredeti (s ma már túlhaladott) intenciók, sem a későbbi (de a szöveg elfogadásakor még

ismeretlen) megfontolások, hanem csakis az, ami grammatikai elemzéssel kivethető belőle.

Csak hogy ez a megoldás – nem megoldás. Egyrészt, nem felel meg a jogfejlődés valóságos gyakorlatának. Valahol csak az emberi jogok alkotmányos eszmévé váltak, az egyenlőség elvont eszménye bizony hivatkozási alappá lett a sérelmes megkülönböztetések ellen, segédeszközzé a rabszolgaság, a faj, nem, vallás, etnikai hovatartozás szerinti diszkrimináció kimutatására és alkotmányellenessé minősítésére. Másrészt, s itt érkeztünk el érvelésünk leglényegesebb pontjához, a sugalmazott takarékosági rendszabály csak a századelő Rechtsstaatjának ideáljához illeszkedik; tarthatatlan következményekre vezet, ha a modern alkotmányos állam koncepciójára alkalmazzák.

A Rechtsstaat a jog uralmát megvalósító állam, melyben a közhatalom működése a törvénynek és csak a törvénynek engedelmeskedik. A törvény mibenlétének azonban a Rechtsstaat gyakorlatában nincsenek tartalmi kritériumai: a jogszabály nem attól jogszabály, hogy összhangban van valamilyen jogon kívüli, morális elvekkel, hanem attól és csakis attól, hogy a megfelelő személy (vagy testület) a megfelelő eljárások után alkotta meg. Ennyiben a jog tartalma konvencionális. A Rechtsstaat a jog és a morál elválasztásának tételén nyugvó, jogi pozitívizmus ideális megvalósulása.

A modern, alkotmányos állam jellemzésére nem alkalmas ez a koncepció. A modern alkotmányosság meghatározó sajátossága, hogy az alkotmány nem csupán az államszervezetről intézkedik, hanem a polgárok emberi jogait is rögzíti, és kijelöli azt az instanciát (az Egyesült Államokban, Kanadában, Japánban és másutt a Legfelsőbb Bíróság ez a testület, Európa kontinentális országaiban az Alkotmánybíróság), melyhez a polgárok alkotmányos alapjogaik megsértése esetén jogorvoslatért folyamodhatnak. Az államszervezetre vonatkozó rendelkezések jó része valóban konvencionális, ahogyan a jogi pozitívizmus elvárja. Az alkotmányos alapjogok azonban nem konvencionálisak. Az emberi jogok fogalmai a politikai morál körébe tartoznak, etikai jelentésük van, melyet pusztán grammatikai elemzéssel lehetetlen kimeríteni: értelmezésük filozófiai vállalkozás, a politikai filozófiára tartozik. Ha ettől az interpretációs rétegtől megfosztjuk őket, az alapjogi tételek nem szolgálhatnak kellő védelemmel a sérelmes intézkedések ellen. Nem határoznak meg az államot (a törvényhozó és a végrehajtó hatalmat egyaránt) korlátozó jogokat, legfeljebb valamiféle jogalkotási ideált, melyet a törvényhozás vagy követ, vagy nem, tetszése szerint. Nem azt mondják meg, hogy az államnak így és így kell, csupán azt, hogy így és így kellene bánnia a polgáraival.

Íme egy példa. Tegyük fel, hogy a parlament, a vesebetegségek növekvő gyakorisága miatt, a következő törvényt hozza: minden 16 évnél idősebb polgár egészségügyi adatait össze kell gyűjteni egy központi adatbankban, s ha egy ember veseátültetésre szorul, ki kell választani azt a személyt, akinek a veséje a beteg szervezetével a

leginkább kompatibilis, és végre kell hajtani az átültetést. Alkotmányos jogot sérti-e ez a törvény? Nem ismerem alkotmányt, mely kimondaná, hogy szervátültetés csak a donor önkéntes hozzájárulásával végezhető. A Magyar Köztársaság alkotmánya biztosan nem tartalmaz ilyen rendelkezést. Magában foglalja viszont az élethez és az emberi méltósághoz való jogot, valamint az alapvető szabadságokat. A kérdés tehát az: következik-e ezekből az elvekből, hogy az egyénnek kizárólagos joga van a teste (s így annak szervei) fölötti rendelkezésre? Grammatikai elemzésükből semmiképpen. A konklúzió levonásához arra van szükség, hogy határozott filozófiai koncepcióval rendelkezünk az emberi jogokra támasztott igény alapjáról, e jogok természetéről és jelentőségéről. Ha az alkotmány értelmezése nem támaszkodhat ilyen premisszákra, akkor a szervadási kényszer alkotmányellenessége nem mondható ki: a törvény nem helyezhető hatályon kívül, legfeljebb annyi állítható, hogy kívánatos lenne, ha a parlament visszavonná. Ám ez az alkotmányos demokrácia botránya volna.

Így tehát a modern, alkotmányos államok ideálja olyan szövegértelmezési kánonok javára szelektál, melyek magukban foglalják az emberi jogok filozófiai interpretációját. Ez az ideál határozott politikai morált tartalmaz, a polgárok mint egyenlő személyek iránti tisztelet morálját, s az alkotmány alapjogi tartományában – ahová a semlegesség elve is tartozik – a szövegértelmezés nem végezhető el annak a kérdésnek a megválaszolása nélkül, hogy miben áll e politikai morál legjobb filozófiai interpretációja. Ha a semlegesség alkotmányos követelmény, akkor tartalmának és hatályának meghatározásában fontos szerepet kell játszania a filozófiai doktrínának, mely az alapjogi rendelkezéseket igazolja és értelmezi.

Ez nem jelenti, hogy az alkotmányba minden beleolvasható, ami az emberi jogok vonzó filozófiai interpretációjából következik. Az alapjogok autoritatív értelmezésének intézményes hagyománya van, s az újabb értelmezéseknek nemcsak az adott problémáról kell számot adniuk: harmonikusan illeszkedniük kell a korábbi döntések sokaságához. A filozófiai interpretációnak nincs kötelezően tiszteletben tartandó időbeli dimenziója; a múltbeli interpretációk nem kötik. A jogi interpretációt viszont megkötik a múltban felhalmozódott precedensek. Ám ebből csak annyi következik, hogy a jogi interpretációhoz a filozófiai elemzés nem *elégséges*; hogy *szükséges* sem volna, azt megállapításaink nem tartalmazzák. A jognak abban a tartományában, melyet az alkotmány alapjogi része fed le, jog és morál pozitivista elválasztása nem vihető végig.

Innen érdekes tanulságok adódnak annak a vitának a számára, mely a hazai jogelméleti irodalomban a magyar Alkotmánybíróság „aktivista” szövegértelmezési stratégiájáról folyik. Ezekkel azonban most nem foglalkoznék. Csupán azt a tanulságot szeretném összefoglalni, mely a jelen írás kérdésére nézve következik a fentiekből. Ez abban áll, hogy a semlegesség elvének politikafilozófiai meghatározásával kapcsolatos nehézségek nem tehetők zárójelbe: szembe kell nézni velük.

BECSKEHÁZI ATTILA

## A magyar politikatudományról

Talán meglepő az állítás, de ma Magyarországon politikatudomány nem létezik. Pontosabban, amit politikatudománynak, politológiának neveznek, az nem felel meg egy modern társadalomtudományos diszciplína racionalitásnormáinak. Például nélkülözi az egymással versengő paradigmákat és az ezekhez kapcsolódó sajátos, csak a politológiára jellemző kutatási metodológiákat. Nem adnak jelt magukról a tudományos eredményeket, eljárásokat és a paradigmafüggetlenség-igazságokat hitelesítő, konszenzusteremtő szűkebb kutatói közösségek, műhelyek, mint ahogy nem találjuk a nekik megfelelő nyilvánosságtereket, nyelvjárásokat és publicisztikai fórumokat sem. Az olvasó persze joggal mondhatná, hogy ami hiányzik a mai magyar politikatudományból, az már túlmutat a modern társadalomtudomány, és egyáltalán a modern tudomány ideáján. Az egységesítő, világképbe integrált instrumentális ész, amely univerzális metodológiával látja el a tudományokat, kétségtelenül lehet a modern tudomány egyik archetípusa. Ennek az ideának a vezérfonala a „nagy elmélet”, amely bármely változatában a „modern” mítoszának absztrakt foglalata és teremtménye, hiszen a nagy narráció mondja meg, mi létezik és mi nem, illetve a totalitás-mese, grammatikai formát ad a modern-valóságnak. Az univerzális ráció töredezettsége valóban túlmutat a modernitáson, de nem lép túl rajta, ami nem is baj, hiszen „a határok belülről is láthatók”. Anélkül, hogy a magyar politikatudomány ürügyén mélyebben belebocsátkoznánk a modern-posztmodern vita tudományelméleti vonatkozásaiba, megfontolandó az a lehetőség, hogy a posztmodern a modernnek nem a tagadása, hanem inkább önreflexiója. Tükör, amelybe a modern beletekinthet, igaz, az nem a szebbik arcát mutatja, de mégis csak kép, a „leképezett” egy különös formája. Tehát a tudományelmélet és tudányszociológia máig releváns belátásai (Kuhn, Polányi M., Merton) nem hatálytalanítják a modern tudomány

eszméjét, hanem új, eddig szokatlan vagy meglepő diskurzust nyitnak a tudományról. Mellesleg furcsa lenne akár a politikatudomány, akár más tudományos diszciplína esetében posztmodern tudományról beszélni, hiszen ha a posztmodern valóban túl van a modernen, akkor nem nevezhetjük tudománynak azt a speciális tudáseggyüttest és észhasználatot, amelyet korábban ezzel a névvel illettünk. Ugyanis azt a nyilvánvaló képtelenséget kellene mondanunk, hogy „posztmodern modern”. Fordított esetben, amennyiben a posztmodern mégis a modern egyik lehetséges öneszmélése, akkor a fenti kifejezés nem jelent egyebet, mint „modern tudomány”, amely ebben a kontextusban egyszerűen tautológia.

Ez a kis kitérő látszólag messzire vitt bennünket a magyar politikatudomány jelenlegi helyzetét kérdésessé tevő állítástól, de remélhetően nem haszontalan. Talán így jobban érzékelhető, hogy a diszciplína „hiányosságait” firtató kérdést nem lehet egyszerűen azzal megválaszolni, hogy nem vonatkoztathatók a tárgyra, másként kifejezve: a kérdés a politikatudomány számára értelmetlen és érdektelen. Hogy e kérdésfeltevés és a hozzá kapcsolódó fejtegetés nem egyszerű spekuláció, azt azok a törekvések is illusztrálják, amelyek megpróbálják tudománytörténeti, tudományelméleti nézőpontból megkonstruálni a politikatudomány státuszát a társadalomtudományi diszciplínák között. Arra természetesen itt nincs lehetőség, hogy ezeket részletesen elemezzük, azonban annyit mégis meg kell említenünk, hogy a politikatudomány helyét kereső kísérletek közül azok az ígéretesek, amelyek a politikára vonatkozó tudományos kérdésfeltevéseket a politikai alrendszer elkülönülésének folyamatához kapcsolják, azaz a modern társadalom funkcionális differenciálódásához. Ugyanis csak ebben a folyamatban és állapotban van arra garancia, hogy a tudomány értékelési mechanizmusai a politikatudományban is megadják a politikától független tudományos igazság kritériumait. Azok a taxatív kísérletek, amelyek a tudomány képzelt rendszerében vagy hierarchiájában igyekeznek helyet szorítani a politológiának, bizonyos értelemben bajban vannak, mert kénytelenek felidézni a „tudományok tudományának” rossz emléké ideáját, s a társadalomtudományok nyakába „ültetni” a politikatudományt. Jóllehet ez utóbbi megoldásnak is vannak hagyományai e régió közelmúltig használatos tudománypolitikájában, a nagyobb baj mindkét megoldással az, hogy inkább *generalizált* nézőpontot preferálnak, távol kerülve így a mai magyar valóságtól. Az első, bár relevánsnak hat, képtelen tematizálni, hogy e régió távol van a modern „system”-től, az utóbbi pedig azért kevésbé sikeres, mert számára még közeleli a tudomány politikai interpretációja.

A magyar politológia nem modern tudomány. Ezt a kijelentést nem hatálytalanítja az alapvetően tudományellenes posztmodern „életérzés” sem. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy nem létezik magyar politikatudomány. Ez esetben a „tudomány” kifejezést annak ellenére használnuk kell, hogy az előzőekben kifejeztük a vele szembeni



fenntartásainkat. A „politikatudomány” ebben az elemzésben elsősorban azt a rendkívül képlékeny és sokszínű tudásegységet és tevékenységet jelöli, amelyet a politológusoknak nevezett, vagy magukat annak tartó társadalomtudósok és újságírók írásaikkal, előadásaikkal és értekezéseikkel reprezentálnak.

A magyar politológia létét firtató állítás paradoxon, hiszen a politikatudomány egyetemi stúdium, egyetemi és főiskolai tanszékeken oktatják, a politikatudományt több tudományos intézet kutatja, lehet belőle tudományos fokozatot szerezni, tudósok, újságírók politológusoknak nevezik magukat, pénzt lehet kérni és kapni a politológiai kutatási témákra, és így tovább. A magyar politológia hamarabb intézményesült, *már oktatják és kutatták, mielőtt még valóban tudománnyá válhatott volna*. Ez a helyzet több vonatkozásban is analóg a magyar szociológia negyedszázaddal korábbi állapotával. A szociológiát sem a hazai szociológusok hozták létre, hanem elsősorban a marxista társadalom- és gazdaságfilozófia mozgásterét túlságosan szűknek találó honi filozófusok és közgazdászok. A politológia esetében azonban sokkal bonyolultabb a helyzet. Ugyanis a honi politológia „születése” összekapcsolódik a rendszerváltással, amely politikai tett, az értelmiség politikai teljesítménye, amelyben a tudományos és politikai pozíció „kellemesen” összekeveredik. A politológia gyökerei a politizáló reformkommunista és ellenzéki értelmiségi magatartáshoz kapcsolódnak, azokhoz a diszciplínákhoz és „professziókhöz”, amelyek a korabeli jelen alternatív lehetőségeit tematizálták. A honi politológiai nézőpont tehát abból a rendszerkritikai attitűdből ered, amelyet ellenzéki és reformer filozófusok, szociológusok, történészek, jogászok és más értelmiségi foglalkozásokhoz tartozók képviseltek a „késői Kádár-éra”-ban. Őket nem a „science” kötötte össze – nem is nevezték magukat politológusoknak –, hanem a rendszerrel szembeni polémia és a változás közös „akarása”. A változások után természetesen a fordulatban élenjárók lehetőséget kaptak az „együvértartozás” intézményeinek legális kiépítésére. Így jöttek létre többek között a különféle politológiai intézetek, alakultak politikatudományi tanszékek és így formálódott lassan egy politológusi-tudományos „establishment”, a vele együtt járó elosztói, igazgatási szerepekkel és funkciókkal. A tanszékek persze nem a semmiből születtek, hiszen a legtöbb esetben a korábbi „tudományos szocializmus” tanszékek, tanszékcsoportok adták azt a szervezeti keretet, amelyekben régi és új oktatók politológusokká lettek. Az önértelmezésben az „ideológiamentes” ellenzéki társadalomtudomány, illetve annak demonstratív művelése” és a „tudományos szocializmus” egyaránt a politikatudomány szinonímája lett. Ezt a vélekedést látszik alátámasztani az a jelenség, hogy a politikatudományi intézetekben és tanszékeken sok aktív politikust találunk. Ez kettős következménnyel jár. Egyrészt nem valószínű, hogy a formálódó politikatudományban sikerül szétválasztani a tudósi és politikusi magatartást és pozíciót. Ezért például a felsőoktatásban az a furcsa helyzet is előállhat, hogy

vagy a hallgatók választanak maguknak politikus-politológust vagy az intézmények lesznek liberálisok, konzervatívok, keresztények és szocialisták. A politikatudománnyal foglalkozó intézetek, kutatócsoportok pedig a kormánypártokhoz, illetve az ellenzéki pártokhoz való közelség-távolság alapján differenciálódhatnak. A kérdés azonban az, hogy miként lesz ebből politológia?

Az a tudáseggyüttes, amelyet egy ideális politikatudomány kimetszhet magának az európai kultúrtörténeti hagyatékból, ennek következtében a honi politológus politikai nézőpontjának megfelelően artikulálódik, így a hasonló politikai álláspontot vallók között alakuló konszenzus helyettesítheti a modern tudomány paradigmaformáló tudósközösségét. Nem állítható ugyanakkor, hogy nincsenek a politikától távol álló politikatudósok, a politikatudomány azonban esetükben is nagyon plasztikus tudáshorizont, hiszen az identitáskeresésben a politizáló politológusokkal való nyílt vagy rejtett szembenállás lesz a döntő, és nem valamilyen belső, paradigmatis tudományos racionalitásnorma és morál.

A modern tudomány tehát mára korántsem egységes, művelői nem rendelkeznek valamiféle univerzális logikával, következtetések sem a világszellem dekódolt „üzenetei”. Mégis a paradigmák az „interdiszciplínák” esetében is tudományos-diszciplináris kontextusba ágyazottak. Például a biokémiai műhelyek, különbözőségük ellenére egyetértenek abban, hogy a saját tudományukon belül maradnak és nem a „matematikát” művelik. Ezt az állítást az sem tagadja, ha például a fizika egyes belátásai, állításai, kutatási eredményei a filozófiai diskurzusban is relevánsak. A természettudományok politikai (nem filozófiai) átértelmezése többnyire kudarcot vallott, ami azt mutatja, hogy a természettudományos diszciplínák igazságainak értelmezési horizontja tetszés szerint nem tágítható. Az más kérdés, hogy a 20. század közepétől a természettudományok számára, éppen a paradigmatis fejlődés elvének elfodása nyomán a társadalomtudományi „puhaság” lett a mérvadó és kevésbé az „egzakttság”, illetve az „objektivitás”. Természet- és társadalomtudomány elkülönítése, minden hasonlatosság ellenére, értelmes megkülönböztetés. Az azonosságok inkább a tudományosságra és a különböző társadalmi korszakok hasonló (episztemé-függő) valóságkonstrukcióra vonatkoznak és nem a diszciplínák egymásbafordíthatóságára. A társadalomtudományok sokkal plauzibilisebbek, mint a természettudományok, sokkal több az átjárás a diszciplínák között, és az európai tradícióban sokkal inkább a politikai rendszerek legitimációs erőforrásaként szolgáltak, mint a természettudományok. Persze ez úgy is igaz, hogy a társadalomtudományos diszciplínáknak, és ezek közül is a filozófiának, ökonómiának és a történettudománynak, differenciálódásukat követően mindig jó esélye volt arra, hogy egyes, totális magyarázatokra törekvő irányzataik közvetlenül politikává, társadalomszervező elvvé váljanak. Ezekről az egységesítésre irányuló kísérletektől azonban a diszciplínák még különbözőek maradtak, egyszerűen azért, mert

más volt és maradt a tárgyuk. Például a kvantummechanika sohasem lett filozófia, és a filozófia sohasem lehetett teljes egészében politika. A tudományok problémáik tematizálása során konstruálják meg tárgyukat. Ez a konstrukció nem önkényes, a tematizáció technikáját megszabja a tudomány saját története és a „korszellem”, amely aktuálisan keretbe foglalja a tradíció értelmezési eljárásait.

Ezek után érdemes megvizsgálni a politológia tárgyát. Közhelepszerű a megállapítás, mely szerint a politológia tárgya a politika. Ez azonban nem jelenti azt, hogy politika és politológia elválaszthatatlanul együvé tartozik, sőt a modern társadalom kiképződéséig nehéz politikatudományról beszélni. Ez még akkor is igaz, ha a különböző korokban tudományos művek születnek a politikáról. Ezek inkább filozófusok, államférfiak és politikusok egyéni teljesítményének tekinthetők és nem politológiai termékek.

Attól kezdve, hogy a „modern system” lassan kiképződik, a társadalmi alrendszerek, közöttük a politika is elkülönülhetnek. Ezzel a társadalomtudományok differenciálódásának és velük együtt a különböző professziók megjelenésének is megteremtődik a lehetősége. A politikai analízisek, a jogfilozófiákkal együtt, persze még sokáig a nagy filozófiai rendszerek kötelező „függelékei”, de a 20. századhoz érve a nyugat-európai régióban és az „újvilágban” már születőben van az új diszciplína: a politológia. A keleti régióban a nagy birodalmak vonzáskörében másként fejlődik a modern társadalom, és ennek egyik következménye, hogy a politika dominanciája a gazdaságban és a társadalom többi szférájában sokkal erősebb, mint Nyugaton. Ráadásul a birodalmi eszme megvalósulásához a szervezeti keretet a diktatúrák adják, amelyek a differenciálódás autonóm folyamatai ellen hatnak. Ennek témánk szempontjából legfontosabb következménye az, hogy a politikáról szóló elemzések és állítások az egész berendezkedésre vonatkoznak, lojálisak a diktatúrákhoz vagy azokat tagadják, aminek következtében szinte lehetetlen egy *politikatudományi ideált* teremteni, adaptálni, publikálni, hiszen minden ilyen törekvés politikai tett, nem pedig tudományos tevékenység.

A diktatúrákban tehát kevés esély van a politikatudomány kiképződésére, azonban ez nem jelenti azt, hogy ezekben a társadalmi formákban ne lenne az adott politikát megszólaltató, a politikáról beszélő diskurzus. Magyarországon sem volt ez másképp. A politikai folyamatokat leíró, bemutató és elemző írások a Kádár-érában is jelen voltak, de nem szerveződtek politológiává. A valóságra való értelmiségi reflexióknak szinte minden esetben volt politikai vetülete. Az „első nyilvánosságban” a magyar valóságról szóló értelmiségi véleményeket egyfajta metanézőpont is artikulálta. Ezt a szerzők „öncenzúrának” nevezték. Arról a közismert és kellően frusztrált állapotról van szó, amely a szerzőt minden esetben arra készítette, hogy politikai relevanciát tulajdonítson a készülő tanulmányának, szociográfiának, esetleg műalkotásnak. Azt mérlegelje, hogy milyen lesz a „mű” politikai fogadtatása. A „második nyilvánosságot” pedig kezdettől

fogva a politikai vélemények nyilvános kimondhatatlansága hívta életre, az itt megjelenő írásokat, akciókat még megvalósításuk előtt politikai kontextusba helyezték a szerzők. Hiszen a politikáról szóltak és politikai vágyakat, kívánalmakat jelenítettek meg. Ettől azonban még nehéz lenne ezeket a „termékeket” a politikatudományhoz tartozónak tekinteni, illetve általuk definiálni a politológiát. Nem állt mögöttük olyan tudományos konszenzus, amely a politikai folyamatok elemzését képes lett volna a politikán kívüli eszközökkel bemutatni, illetve a különböző véleményeket hitelesíteni. Természetesen mind az első, mind a második nyilvánosságban megjelent politikai, a politikát taglaló, minősítő vélemények kevés kivételtől eltekintve „társadalmi környezettel” rendelkeztek. Fellelhető volt bennük egy szűkebb vagy tágabb közösség álláspontja, jóváhagyása. Ez azonban nem a tudományos normák körül szerveződött és nem munkálkodott új paradigmák kidolgozásán, hanem a már említett politikai szembenállás, lojalitás vagy a fennálló megreformálásának igénye vezette.

A rendszerváltás közegében a politikai és a politikáról szóló diskurzus kiteljesedett. A hatalom korábbi birtokosai és az ellenzéknek az a része, amely a választásokon vesztes lett, most kénytelen a politikáról szóló véleményének továbbra is politikai relevanciát adni, a nyertesek (ha vannak ilyenek) pedig ugyancsak politikai kontextusba helyezik a politikáról alkotott véleményüket. Egy politikai és társadalmi-gazdasági rendszerváltást nehezen lehet elképzelni „ideológiamentesen”, hiszen az adminisztráció mindig a győztes párt(ok) szakembereiből „áll fel”. Számukra és a választók számára a választásokat követően újra kell fogalmazni a párt programját, amely természetesen nem egyéb, mint ideológiateremtés. Ez persze az ellenzékre és azokra a pártokra is érvényes, amelyek a következő ciklusban szeretnének parlamenti párttá avanszalni. A „nyerteseknek” azonban át kell formálni a múltat, át kell értelmezni a hagyományokat, új tradíciókat kell teremteniük, mindezt csak úgy tehetik (anarchia nélkül), ha rendelkeznek valamiféle „ideológiai kiskátéval”. Az átalakulás útjára lépett társadalom még nem érkezett meg. A politika „túlsúlyos”, a gazdaság és társadalom minden szféráját igazgatni szeretné, és ennyiben az előző rendszer etatista örökségét kénytelen folytatni. Tegyük fel, hogy a következő parlamenti választások után a mostani politikai ellenzék pártjai alakítanak kormányt, akkor semmivel sem csökken a politika beavatkozása a társadalom többi szférájába, hiszen valójában a hagyományok átalakításába a közelmúlt is beletartozik. A jelenlegi koalíció hosszú távon szintén kénytelen erőteljesen beavatkozni a köz dolgaiba, mert nincs a politikája mellett egy szélesebb körű, „nagykoalíciós” pártkonszenzus. Mindennek az a következménye, hogy kevés remény van arra, hogy hosszú távú, stabil gazdasági-társadalmi differenciálódási folyamatok alakuljanak ki. Így a „science”, a politikamentes politológia kialakulásának reménye a politika önnállósulásának függvénye. A közeljövőben azonban erre kevés esély kínálkozik. Marad a széles körű társadalmi diskurzus a

politikáról, amely – „a focihoz és a politikához mindenki ért” – közvélekedésben sűrűsödik. Mindenki tudja, mit kell tenni ahhoz, hogy a „közjó” ne legyen ilyen nyomorúságos. Mindenki biztos abban, hogy mit csinálna másként, ha a másik helyébe kerülne. Így lesznek a hivatalnokok „laikusok” és a politológusok „mikiegerek”.

A magyar politológia nem modern tudomány, a közeljövőben nem is lehet az, hiszen elválaszthatatlan a tárgyától, a politikától, amely pedig inkább a hatalomért való kíméletlen küzdelem terepuma és nem a tudományos kutatásé. Ha a tudós mégis jelen akar lenni a politológiai diskurzusokban, kénytelen előbb-utóbb kormánypárti vagy ellenzéki mezt húzni magára és beállni a viaskodók közé.

FRICZ TAMÁS

## A politikatudomány külső és belső problémái, avagy: mitől tudomány a politikatudomány?

Manapság sok bírálat éri a politológiát Magyarországon a szakmán belülről és kívülről is. Kívülről, a szélesebb politikai közvélemény részéről általában az a vád hangzik el, hogy a politikatudomány művelői „szakmaiság” álcája alatt valójában politizálnak, sőt pártpolitizálást folytatnak, felsorakoznak egyik vagy másik politikai-ideológiai irányzat mögé és annak számára szolgáltatnak álcázott propagandát. Belülről, a szakmán belül pedig az önkritika elsősorban arra vonatkozik, hogy a politológiai megnyilvánulások időnként túlzottan felszínesek, nem felelnek meg a szigorú szakmai követelményeknek, túlságosan szétfolyóak és „mindenről szólóak”, amelyek nem szolgálják a szakma fejlődésének érdekeit. Nyilvánvaló, hogy e két oldalról érkező kritika bizonyos elemeiben szoros összefüggésben áll egymással.

Azt hiszem, hogy aligha vitatható: akár a kívülről, akár a belülről érkező kritikáknak van valóságalapjuk. Időnként valóban úgy tűnik, hogy a politológia Magyarországon teljes mértékben parttalanná vált, főként felszínesebb megjelenési formáiban: inkább a politikai és a társadalmi életéről szóló, az aktuális eseményekkel kapcsolatos okoskodásnak, a társasági élet szintjén megjelenő átgondolt érvelésnek, véleménykifejtésnek látszik, s nem pedig egy zárt, tudományos kritériumrendszer keretein belül mozgó szaktudományos fejtegetésnek. Érdemes lenne alaposabban utánanézni: mi az oka ennek? Mi az oka annak, hogy a politológia Magyarországon még nem tudott olyan egzakt tudománnyá válni, mint mondjuk a történelemtudomány, a közgazdaság-tudomány vagy a szociológia? Vajon mire vezethető vissza a politikatudomány illetén vergődése, vajúdása?

## SPECIÁLIS PROBLÉMÁK

Először is azzal kezdeném, hogy a fentebb megfogalmazott külső és belső kritikákkal összefüggésben többféle mentség is felhozható a magyar politológia mellett, kettő azonban feltétlenül. Az egyik az a nyilvánvaló tény, hogy a magyar politikatudomány valóban kezdeti időszakában van. Egy, a marxizmustól túlzottan és egyoldalúan befolyásolt „tudományos szocializmusnak” kell fokozatosan átalakulnia egy nyitott, többféle tudományos áramlatból merítő politikatudománnyá, és ehhez bizonyos időre van szükség. Idő kell az eddig teljes egészében háttérbe szorított nyugati demokrácia-elméletek, pluralizmus-elméletek, liberalizmus-elméletek, pártrendszer-elméletek stb. elsajátításához és integrálásához. Idő kell bizonyos komparatív elemzési módszerek kidolgozásához, átvételéhez, s főként idő kell elméleti összegző munkák elkészítéséhez.

Másfelől azt sem szabad elfelejtenünk, hogy Magyarországon egy politikai rendszerváltás zajlott le, s ugyan melyik társadalomtudomány aktivizálódott volna a leginkább ebben a helyzetben, ha nem éppen a politikatudomány. A hetvenes években, amikor még nem nyílt mód a politikai reformokra és demokratizálódásra, a szociológia hordozott hasonló kritikai-politikai funkciókat. A nyolcvanas évektől egyre inkább a politológia vállalta magára ezeket a kritikai-politikai szerepeket és vált inspirálójává a politikai változásoknak. Úgy vélem, érthető, ha a politológia és a politikusok óriási elhivatottságot éreztek magukban ahhoz, hogy egy ilyen, történelmileg igen kivételesen szerencsés pillanatban hallassák a hangjukat és igyekezzenek az általuk vélt jó irányba terelni a folyamatokat.

Teljesen világos persze, hogy ha a szakma érdekei felől nézzük mindezt, akkor azt látjuk, hogy ebből a politikai szerepvállalásból valóban sok nemkívánatos jelenség is következett. A politológusok egy része egy idő után már régen nem tudományosan elemzett, hanem nyíltan politizált, miközben – ellentétes folyamatként – olyan mondvacsinált „politológusok” is felbukkantak, akiknek korábban semmi közük nem volt ehhez a tudományághoz, de most ebben látták meg a nagy lehetőséget. Mindez valóban felhívította a politikatudományt, ám ismétlem az mégiscsak komoly mentség, hogy a demokratizálódás lehetősége és kihívása még a szakma művelőinek a figyelmét is az aktuálpolitikai kérdések felé terelte.

Melyek azok a tényezők, sajátosságok, amelyek késleltetik a politológia egzakt tudománnyá válását Magyarországon?

I. A POLITOLÓGIA ÉS A POLITIZÁLÁS ÖSSZEKEVEREDÉSE,  
A HATÁROK ELMOSÓDÁSA

A szakma szempontjából korántsem az a probléma, hogy egy-egy politológus nyílt színén vállal politikai és párt szerepeket, vagy más közéleti szerepet, hiszen ez a demokráciákban állampolgári joga mindenkinek. A problémát inkább az jelenti, ha a politológus, amikor

éppen egy szaknyilatkozatában, írásában, előadásában egyszerűen csak politizál, azt nem politizálásnak, hanem tudományos érvelésnek állítja be. Azaz a *politizálás és a politikatudomány világos különválasztása hiányzik*, az, hogy a „műfaj” mindig tisztázva legyen egy politológus nyilvánosság előtti fellépésekor, előadásaiban vagy írásos munkáiban.

Felmerül persze a kérdés, hogy vajon mennyire lehetséges e két „műfaj” világos különválasztása? Lehetséges-e ez egyáltalán? Teljesen egyértelmű határvonalakat nyilván nem lehet húzni, de megítélés szerint létezik legalább egy fontos kritérium, amelynek alapján a politizálás megkülönböztethető a politológiától. A politizálás esetében az történik, hogy az „elemző” sajátos pártszempontok alapján – a politikai élet eseményeiről néhány tényt és szempontot kiragad, ezeket teszi meg „általánosan jellemző” tényekké és szempontokká és ez alapján jut el meghatározott következtetéseikig. Ugyanakkor a politológiával szemben alapkövetelmény, hogy egy politikai jelenség elemzésekor az összes számba jöhető tényezőt figyelembe kell vennie, azokat kellő „súlyozással” és arányban feldolgoznia, s ezek alapján eljutnia összegző megállapításokig. Természetesen a politológus sem értéktelen elemzést folytat, ugyanis rendelkezik az elemzéshez nélkülözhetetlen értékelő szempontokkal, elvekkkel, de ezek mindig általános, a politikai rendszer egészének működésére vonatkozó szempontok lehetnek csak, nem pedig egy-egy politikai-ideológiai irányzat vagy párt sajátos szempontjai kell, hogy legyenek. A különbségtétel alapja szerintem ebben keresendő: a vizsgált tárgynál minden információt, rész tudást figyelembe kell venni egy tudományosan releváns következtetés megfogalmazásához.

## 2. AZ ÁLTALÁNOSAN ELFOGADOTT TUDOMÁNYOS TERMINOLÓGIA HIÁNYA

Ez nyilván elsősorban a hazai politológia „fiatal korával” magyarázható, ám e téren talán már eddig is nagyobb fejlődést lehetett volna felmutatni. Egy meghatározott, tudományos „minimálkonszenzus” nélkül rendkívül nehéz a tudományos teljesítmények értékelése, rangsorolása. A tudományos terminológia, fogalom- és kategóriarendszer „egységesítése” nem a tudományos megközelítésmódok, irányzatok egységesítését vagy homogenizálását jelentené, hanem azt, hogy a szakma képviselői többé-kevésbé egy nyelvet beszélnének, s így értenék egymást. Manapság korántsem ritka, sőt, kifejezetten gyakori tudományos tanulmányok, disszertációk stb. vitáin, hogy a hozzászólók egymás fogalmi használatának létjogosultságát kérdőjelezzik meg, vagy annak zavaraira mutatnak rá, kétségbe vonva azok használatának jogosultságát és értelmét, s így a „süketek párbeszéde” alakul ki.



### 3. A KÜLÖNFÉLE TUDOMÁNYOS MEGKÖZELÍTÉSMÓDOK TÚLZOTTAN „BÉKÉS” VAGY INKÁBB „KÖZÖMBÖS” EGYMÁS MELLETT ÉLÉSE

A hazai politológián belül is léteznek természetesen különféle iskolák, áramlatok, elméletek, valamint léteznek a politológiának különféle ágazatai, szakterületei. A nyugati mintáknak megfelelően pluralizálódik és szakosodik tehát a politikatudomány; a probléma ott kezdődik, hogy a különféle áramlatok és ágazatok nem kommunikálnak érdemben egymással. Nem történik meg a különböző szemléletmódok ütköztetése, így a tudományos terminológiák és kategóriahasználatok egyeztetése sem, melyből egy konszenzuális, tudományos „szakzsargon” kialakulhatna.

A különféle tudományos irányzatok és szemléletmódok „békés egymás mellett élése” szerintem a legkevésbé teremtő erejű, a legkevésbé produktív jelenség, ráadásul e csak látszólagosan békés hangulat mögött feszültségek vannak. Arról van szó, hogy az egyes tudományos csoportok között, szakmai, politikai, világnézeti stb. ellentétek húzódnak meg, s egyszerűen nem kerül sor ezek „kibeszélésére”, megtárgyalására és feldolgozására. A békés egymás mellett élés tehát nem nyugalmat jelent, hanem kommunikációhiányt, érdektelenséget, illetve elfojtott indulatokat. Mindamellett vélhetően mindegyik markáns tudományos áramlat meg van győződve arról, hogy az általa használt tudományos terminológia, fogalom- és kategóriarendszer a tökéletes és egyedül kívánatos, s kellőképpen lesújtó véleménye van a másfajta irányzatok és áramlatok „nyelvezetéről”, fogalomhasználatáról és persze tudományos teljesítményéről.

### 4. TÚLZOTTAN „BELTERJES”, PROVINCIÁLIS POLITOLÓGIAI SZEMLÉLETMÓD, METODOLÓGIA

Valószínűleg a korábbi évtizedek elzártságának, egyoldalúságainak következtében kialakult egy erőteljesen a magyar problémákra orientált politológiai irányzat, amely nincs birtokában a nemzetközileg elfogadott tudományos módszereknek, analitikai alapelveknek. Ez az áramlat szigorúan megmarad a magyar „belpolitikai” viszonyok elemzésénél, és kísérletet sem tesz bármiféle nemzetközi kitekintésre, vagy komparatistikára. Ennélfogva nagyon könnyen juthat téves, torz következtetésekre a magyar viszonyok feldolgozásánál is.

Ennek a magyar problémákra orientált politológiának fontos jellemzője az állandó hivatkozás, visszautalás a magyar történelemre, valamint kizárólag régebbi és mai magyar szerzőket használ forrásként. Ez a „konzervatív” irányzat alapjaiban igen hasznos, hiszen ennek eredményein keresztül válik lehetségessé a magyar politikatörténeti hagyományok sajátosságainak feltárása, amelyek nélkül a mai folyamatok megértésében valóban semeddig sem jutnánk el. Ugyanakkor tény, hogy ez a magyar irányzat egyoldalúvá válva már tévutakra vezethet, ugyanis a mai magyar politikafejlődés nemcsak a magyar történeti hagyományoktól függ, hanem legalább annyira a

modern politikai élet, a nemzetközi politikai viszonyok trendjétől is, hiszen ezek ezer szálon keresztül befolyásolják és meghatározzák a hazai történeéseket. S itt nem pusztán európai, nemzetközi szervezetek és intézmények befolyásolásáról van szó, hanem arról, hogy a modern demokráciák működésükkel modellt is szolgáltatnak a demokratizálódó posztkommunista országok számára, azaz a normákon keresztül is „jelen vannak” a magyar politikai életben.

Ugyanakkor hangsúlyozni kell, hogy ez az erőteljesen „belterjes” politikatudomány gyakran abba a hibába esik, hogy vagy túlzott követelményeket támaszt a hazai politikai viszonyokkal szemben, vagy a „mindent megérték” álláspontjára helyezkedik. Túlzott követelményeket akkor támaszt, hogyha a hazai közvélemény demokráciával kapcsolatos elvárásaiból, kívánalmaiból indul ki, s ebből a szemszögből a hazai állapotok persze könnyűnek találhatnának; egy túlzottan elnéző, megértő álláspontra pedig akkor jut ez az irányzat, ha túlságosan a történelemben veti a tekintetét és innen nézve minden mai politikai folyamat egyértelműnek, elkerülhetetlennek, érthetőnek minősül.

Éppen e torzulások, tévedések elkerülése érdekében szükséges a nyugati szakirodalom, valamint a nyugati demokráciák tapasztalatainak ismerete, s különösen a komparatív vizsgálódás. A nemzetközi komparatív elemzések ugyanis megmutatják azt, hogy egy ilyen típusú átmenetnek melyek a törvényszerűségei, mi okozhat buktatókat a demokratizáció során, s ezáltal milyen reális elvárások fogalmazhatók meg a magyar viszonyokkal összefüggésben.

##### 5. TÚLZOTTAN NYUGAT-ORIENTÁLT, GYAKRAN „AMERIKÁS” TUDOMÁNYOS ELEMZÉSI MÓD

A nyugati, amerikai tudományos metodológia ismerete és felhasználása nélkülözhetetlen, mind azért, mert sokkal érettebb politikatudományról van szó, mind pedig azért, mert megadja a komparatív vizsgálódás lehetőségét. Ugyanakkor nagy veszély rejlik a nyugati tudományos metodológiák, elemzési módok kritikátlan átvételében és szimpla, „vegytiszta” alkalmazásában a magyar viszonyok között. A nyugati tudományos módszertant feltétlenül *adaptálni kell* a magyar politikai-társadalmi feltételekhez, hiszen, ha ez elmarad, akkor szintén torz következtetésekre juthat az elemző. A nyugati és főleg az amerikai elemzési módszerek évtizedek óta demokráciákban élő társadalmakban alakultak, formálódtak ki, s nem biztos, hogy az így kialakult tudományos normák egy demokratizálódó országban is közvetlenül alkalmazhatóak. A tudományos metodológia adaptációjának hiánya éppen azért azzal a kellemetlen következménnyel járhat, hogy meghatározott sablonok alapján elemzünk, s közben elmarad az adott ország specifikumainak feltárása, az elemzés túlzottan „rigid”, „életidegen” vagy inkább „országidegen” marad.

Ahogy tehát egy belterjes elemzési módszer torz következtetések levonásához vezethet, úgy az egyoldalúan nyugat-orientált metodoló-

giának is megvannak a veszélyei. Mindkét jelenség, mindkét egyoldalúság megfigyelhető már a magyar politikatudományon belül, s számomra nem kétséges, hogy a kétféle metodológia, szemléletmód egymáshoz közelítésében rejlik a probléma feloldásának lehetősége.

6. MŰFAJI SOKFÉLESÉG AZ EGYES MŰFAJOK KÖZÖTTI „FELADATKÖRÖK”, „MUNKAMEGOSZTÁS” TISZTÁZÁSA NÉLKÜL

A politológia művelői a legkülönbébb műfajokban szólalnak a szakmai és a szélesebb közvélemény előtt: léteznek tudományos monográfiák, akadémikus tanulmányok, de léteznek politológiai esszék és politológiai újságcikkek is; emellett vannak tudományos előadások, de vannak tömegkommunikációkban, sajtóban adott interjúk, valamint politikai jellegű megnyilatkozások stb. A műfaji sokféleség önmagában aligha probléma, sőt, talán még erény is lehet; a baj ott kezdődik, hogy nincs tisztázva, melyik műfaj „mire való”, hol kezdődik és hol fejeződik be a kompetenciája. Véleményem szerint tisztázatlanok az egyes műfajok *tudományon belüli* funkciói. Ugyanúgy létjogosultsága lehet egy politológiai esszének, avagy hírlapi cikknek is, mint egy disszertációnak, ha az esszé vagy cikk betartja a *tudományos szemlélet* követelményeit.

Ennek alapján a műfajok hármas tagolódása lenne elképzelhető:

a) *Akadémikus tanulmányok, monográfiák stb.*, amelyek egy-egy témakör feldolgozásánál a felhalmozott nemzetközi és hazai tudományos eredmények teljes körű felhasználásával igyekeznek a tárgy átfogó vizsgálatát elvégezni.

b) *Tudományos esszék*, amelyek egy-egy témakör feldolgozásáról önálló gondolatmenetet fejtenek ki; nem kötődnek szorosan a szakirodalomhoz, nem „kötelező” számukra az összes vonatkozó irodalom idézése, viszont gondolatmenetükben, érvelésükben, elemzésükben végig jelen van a szakirodalom ismeretén alapuló tudományos szemléletmód.

c) Végül *tudományos igényű cikkek, publicisztikák*, amelyek tudományos elemzési módszereket közvetítenek a szélesebb, nem szakértő olvasóközönséghez. E tudományos igényű megírt cikkek nem felszínesek, nem politizáló írások, hanem az adott téma tudományos eszközökre támaszkodó, de egyszerűbb, nem tudományos nyelvezettel megírt rövid feldolgozásai, amelyek a szélesebb közönség számára igyekeznek politológiai alapösszefüggéseket közérthető formában közvetíteni. Ebben a műfajban még az megengedhető – főként és döntően a terjedelmi korlátok miatt –, hogy egy-egy felvetés, összefüggés felvillantását alaposabb tudományos argumentáció nélkül is vállalni lehet.

Hasonló felosztás elképzelhető a verbális műfajon belül is, hiszen a tudományos előadás kritériumrendszere megfeleltethető az akadémikus tanulmányénak, a hosszabb interjúk adása tudományos esszének és a rövid interjúk, nyilatkozatok az újságokban megjelenő cikkeknek.

A fentiekben felsorolt hiányosságok a magyar politikatudomány olyan speciális problémái, amelyek egyszerre adódnak a tudomány fejlettségi szintjéből, a hazai politikai helyzet jellegzetességeiből, de legalább annyira, ha nem jobban szubjektív hibákból, elfogultságokból, lustaságból és egyfajta furcsa önelégültségből. S mivel a fent felsorolt problémák szubjektív okokra is visszavezethetőek, nyilvánvalóan adódik a következtetés, hogy ezen speciális hazai gondok orvoslása sem elképzelhetetlen, hiszen ma már nem megváltoztathatatlan külső körülmények akadályozzák a politikatudomány fejlődését.

A magyar politikatudomány megítélésem szerint akkor fejlődhet tovább és teremtheti meg tudományos szuverenitását, ha egyfelől nem elégszik meg a könnyen kapott eredményekkel, másfelől pedig bátrabban támaszkodik a többi társadalomtudomány eredményeire.

Ugyanakkor talán az okozza a legtöbb problémát és hátráltatja ma a fejlődést, hogy a hihetetlenül gyors események pergőtüzében élve kifejezetten *gyorselemzések* készülnek, ám ezek eredményeit a szerzők nagyon gyakran, mint valamiféle „végső munkát” állítják be, elzárva ezzel maguk előtt is az utat a mélyebb elemzések előtt.

A „száguldó” történelmi-politikai viszonyok között, a gyors elemzések bizonyos szintjén a magyar politikai életre vonatkozó megállapítások, következtetések egy része unalomig ismétlődik a politológiai írásokban. Időnként már valóban fárasztó a különböző publikációkban és interjúkban ugyanazokat az unalomig ismert gondolatokat és tételeket sokadszor újra olvasni-hallani. Persze lehet, hogy a magyar politológia bizonyos „bevett”, szinte közhelyszerű megállapításainál a jelenlegi időszakban nem nagyon lehet továbbjutni, s el kell fogadnunk azt a tényt, hogy még el kell telnie néhány évnek ahhoz, hogy összegző és igazán elmélyült munkák szülessenek a magyar politikai életéről, a politikai rendszer működéséről.

Amit viszont már a mostani viszonyok között is tenni lehetne, az az, hogy a politológia eddig felhalmozott, időnként túlonatúl jól ismert megállapításait ne állítsuk be a politikatudomány csúcsteljesítményeinek. Úgy fogjuk fel, úgy kezeljük és úgy „tálaljuk” ezeket, *mint a rendkívül gyorsan zajló politikai-társadalmi események közepette egyáltalán elvégezhető elemzéseket*, amelyek azonban még nem tarthatnak igényt a minden szempontból kielégítő tudományos értékelés, analízis, vagy ne adj isten új elméletalkotás rangjára. A hozzászólásomban felvetett problémák gyökere ugyanis az, hogy ma még politikatudományunk a tudományos módszerek és tudományos megállapítások eredeti felhalmozásának korszakát éli.

HÜLVELY ISTVÁN

## A magyar politikatudomány nyomában

A modern politikatudományról szóló viták szinte egyidősek a politikatudomány kialakulásával. Mintha tudományos érvei éppen úgy elégtelenek lennének megalapozásához, mint a tudományon kívüliek. Ha empirikus-analitikus értelmezésben kívánja eladni magát, nem több, mint szociológia vagy interdiszciplináris gyűjtemény, amely más szaktudományok – történelem, szociológia, jogtudomány stb. – eredményeit rendezi össze saját céljaira; mindkét esetben a politika jelenségeit ragadja meg, s ezért az egyedi diszciplínákra szakadó társadalomtudomány jóvoltából egyúttal politológiának is nevezi magát. Ha viszont elméleti vagy még inkább a szó klasszikus értelmében vett *gyakorlati* tudományként ajánlkozik, egyszerűen kilóg a sorból. Olyasmivé nyilvánítja magát, ami túlvisz a tudomány mára rendkívül szigorú határain; vagy – egy másik perspektívából nézve – a politikáról szóló vélekedések tudomány előtti préríjén reked. Amit ugyanis modern tudománynak nevezünk, az olyasfajta (akár demokratikusnak is nevezhető) képződmény, amely a mindenki által ellenőrizhető és érzékelhető világra vonatkozik. Az értékvilágra hivatkozó, mondjuk: a „jó életre” rákérdező „politológus” ennek a tudományfelfogásnak a szempontjából merő anakronizmus, vagy legalábbis értelmezhetetlen, hiszen tárgya nem egy kollektíven érzékelhető világ, hanem a világról alkotott ellentétes vagy éppen végletesen szubjektív entitások egyike.

De nem nagyon segít a tudományon kívülről összegyűjtött argumentáció sem. Bár kétségtelen, hogy a hatalom központi helyet foglal el rejtélyes ösztöneink és jól felfogott mindennapi érdekeink érvényesítésében, ám mindebből legfeljebb csak annyi következik, hogy a szociológiai irodalom irtatlan mennyiségének tekintélyes részét a hatalommal foglalkozó értekezések töltik ki. Ezért az egész alig több, mint politikai szociológia, mégha az utóbbi nem is ennyire ezzel, mint inkább azzal van elfoglalva, hogy friss és egyre frissebb infor-

mációkkal lássa el a hatalom ágenseit, racionalizálja a politikai piacot és egyúttal társadalmilag nélkülözhetetlenné tegye önmagát. Ugyanez a funkcionalitás természetesen az állampolgárok irányában is működik: a modern társadalom és tömegdemokrácia bonyolult viszonyai között az állampolgári ráció, a „common sense” racionalizálása nemcsak a pártok feladata, hanem a tudományé is, mégha ez – ideáltipikusan nézve – nem is a „politikusképzés”, az „állampolgári politikai nevelés” vagy éppen a „politikai tanácsadás” „önjelölt értelmiségi szerepét” jelenti (ez ellen ebben az eszmecserében joggal óv Tőkés Rudolf), hanem egy közös talajból kinövő intézményesített kommunikációt jelöl (Tőkés 1993: 121).

## A POLITIKATUDOMÁNY SAJÁTOSSÁGA

A funkciók tudományon kívüli, kvantitatív érvek alapján történő begyűjtése és intézményesítése – legalábbis a fejlett nyugati társadalmak többségében – hozzájárult ugyan a politikatudomány általános társadalmi elismertségéhez, ám nem a megalapozásához. A politikatudomány legparadoxonabb jelensége, hogy miközben témakörökhöz, problémákhoz köti magát, egyúttal megőrzi egyfajta függetlenséget is e témákkal és problémákkal szemben; s okunk van rá, hogy a politikatudomány önállóságának tudományos megalapozását többek között éppen ebben a sajátosságban keressük. Az ok könnyen belátható: a „politikum” és a politikai alrendszer értelmében vett politikai jelenségvilág sohasem esik teljesen egybe. Amit Max Weber az államról mond, nevezetesen, hogy szociológiailag „az állam nem definiálható tevékenységének tartalma alapján”, és hogy alig „van olyan feladat, amelyet politikai szervezet ekkor vagy akkor ne látott volna el, másrészt olyan sincs, amelyről azt mondhatnánk, hogy mindenkor *kizárólagos* sajátja volt azoknak a szervezeteknek, amelyeket politikaiaknak ... nevezünk”, éppen a mindenkori empirikus politikai tényállásnak és a politikai relációnak mint olyannak, azaz a „politikumnak” a kettősségére utal (Weber 1989: 6). Aligha állíthatjuk ugyanakkor bármelyik oldalról is, hogy nincs meg a maga első jelentősége, s még kevésbé állíthatjuk, hogy ne lenne konstitutív mindkettő a politikatudomány tárgyának vonatkozásában. Ám ugyanakkor az is kétségtelen, hogy napjainkra a két említett mozzanat elméletileg és módszertani értelemben is messzemenően elhatárolódott egymástól, s éppen a tudományos megközelítés értelmében szinte két külön világot alkotnak, amelyeknek képviselői alkalmasint egymás megkérdőjelezéséig is elmennek. (Elég itt a politikai filozófia olyan jeles művelőinek, mint Leo Straussnak vagy Eric Voegelinnek a modern politikatudománnyal szembeni negatív véleményére utalni; a másik oldalon viszont Peter Laslett 1950-es évekbeli híres és később korrigált kijelentésére, miszerint „a politikai filozófia halott”.)

Ez az „egymáson-kívül-levőség”, azaz a filozófiának és az empirikus-analitikus tudományegyüttesnek a radikális szétválása azonban éppen a politikatudomány egysége szempontjából tűnik problematikusnak. Úgyanis a politikatudomány esetében – s ez éppen a mibenlétéről folytatott vitákban vált világossá – mit sem lehet kezdeni ezzel a szétválással, vagy legalábbis szakítani kell azzal a radikális cezúrával, amelyet a pozitívizmus hatására az empirikus-analitikus társadalomtudományok és a filozófia között ugyanolyan élességgel kívántak meghúzni, mint a természettudományok és társadalomtudományok esetében. S ha most nem is merülhetünk bele a viták lényegébe, legalább jeleznünk kell a probléma természetét. Mindenekelőtt azt kell hangsúlyoznunk, hogy elképzelhetetlen bármiféle empirikus politikai szociológia vagy integratív politikatudomány az európai politikai gondolkodás fogalomrendszere, szemantikája nélkül. A politikára irányuló valóságlátásunkba messzemenően beletartozik a politika antik és középkori tradíciója, beletartoznak azok a distinkciók és distinkciókat kifejező szimbólumok és fogalmak, amelyek alapján például az európai politikai gondolkodás már a kezdeteknél határozott különbséget tett a politika és a pusztá erőszak, a demokrácia és a diktatúra között, továbbá kiemelt szerepet tulajdonított az egyénnek, mint a közösségi események és szimbólumok címzettjének, hordozójának és teremtettségének. A politikai filozófia által feltett és különbözőképpen megválaszolt kérdések – melyik a legjobb állam?, melyek az uralom és a politikai rendszer jogszerűségének feltételei? – olyan megalapozott válaszokat keresnek, amelyek egyúttal normatívákat és maximákat is tartalmaznak a mindenkori cselekvés számára.

A politikai filozófiai tradíció és a politika tárgyának tudományos kezelése ily módon tartalmilag függ össze egymással. Ahogy Peter Graf von Kielmansegg írja: „A filozófiai tradíció továbbélése és hatása végső soron a dologból magából, a politika tárgyából magyarázható. Ez a tárgy természete révén maga tesz fel olyan kérdéseket, amelyek a megválaszolásukra vállalkozót túlviszik a szigorúan szcientikus önkorlátozás határain. Senki sem kerülheti meg tartósan őket anélkül, hogy magától a politika tárgyától ne térne el. Egyszóval: a politika tárgya normatív reflexióra kényszerít. Valahányszor virágzását élte a szcientizmus a politikatudományban, amikor lehetőségeit kihasználta és határai világossá válnak, ismét erősebb érzékenységgel tér vissza a filozófiai tradícióhoz.” (Kielmansegg 1987: 61).

A „szcientista” határok áttörési igényének azonban van egy másik fontos összetevője is, amely egyrészt a társadalomban élésből, másrészt a demokratikus politika igényeiből nő ki. A magyar származású R. N. Berki jegyzi meg a politikai gondolkodásról írt könyvében, hogy „a természet filozófiája kezdődhet a csodálkozással”, de „az állam filozófiája az államban való éléssel kezdődik” (Berki 1977: 10). Ez az elementáris tény azonban csak a demokráciákban nyerheti el igazi értelmét; ott, ahol az állampolgár közvetlenebb értelemben is konstitutív eleme a politikának. A demokratikus politizálás ugyanis nem

annyira a tudományra, mint inkább a *common sense*-re épül, s ebből a sajátosságából közvetlenül nő ki a politikai ügyekben ítélőképes állampolgár szükséglete és eszménye. Amikor a politika szabad döntés elé állítja állampolgárait – ha csak egy szavazás erejéig is –, többet feltételez róluk pusztán szakmai is meretnél és kompetenciánál. Nevezetesen azt, hogy egy politikai cselekvési szituációban a közösséget érintő ügyekben döntési képességről tesznek tanúságot. Ám az ilyesfajta képesség „sohasem csupán tudáson, analitikus kompetencián nyugszik. Modern – azaz többek között tradícióban szegény – társadalmakban a cselekvési normákról folytatott diskurzusokban képződik ki, amely normák a rendelkezésre álló tudást (természetesen nemcsak az elméleti tudást, hanem a tapasztalati tudást is) és a rendelkezésre álló analitikus kompetenciát is befogadják” (Kielmansegg 1987: 63).

Mindez természetesen nem jelenti *par excellence* a tudomány és tudományon kívüli terület határának feloldási kísérletét, ám azt mindenképpen, hogy a politikatudomány esetében a helyzet sokkal bonyolultabb, mint mondjuk a történelemtudomány vagy a szociológia esetében, s ennek az elhatárolódásnak az alapján nem oldhatók fel azok a problémák, amelyek a politikatudomány szempontjából adódnak. Politikatudományról ugyanis *empirikus értelemben* – mivelhogy a politikatudomány empirikus értelemben vett speciális tárggyal nem rendelkezik – csak konvencionális alapon, a tudományosság szempontjából meglehetősen esetleges történelmi intézményesülési folyamat eredményeként, s némi, pluralizmust sértő intoleranciával lehet beszélni. Ennek a véleménynek ellene lehetne vetni ugyan, hogy a rendszerelmélet által kínált „politikai rendszer” lehetősége szerint ilyen empirikusan megragadható tárgy. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy a politikai rendszer szociológiai jelentőségén túl csak meghatározott helyzetekben válik egy politikai közösség politikumának fontos mozzanatává, nevezetesen: felerősödött politikai relevanciája következtében, vagyis elsősorban ott, ahol a modernizációs deficitek következtében nem, vagy csak elégtelenül létezik, illetve funkcionál. Ahol egy konszolidált társadalom problémakihordásának természetes eszköze, ott virtuálissá válik, s legfeljebb csak a kiképzett szakemberek foglalkoztatási perspektíváit tekintve kerül előtérbe ismételten a tudományszak professzionalitásának a kérdése. A társadalom politikuma ugyanis mindig probléma- és feladatorientált, s csak ebben az értelemben politikai. A társadalom integritásának fenntartása, a feloldhatatlan és a társadalom tagjait különbözőképpen érintő társadalmi ellentmondások konszenzusos kihordásának feladata, a berendezkedés milyensége örökös problémája annak a modern társadalomnak, amelyben a közösségiség nincs eleve adva, hanem állandó jelleggel konstitúciós kényszer alatt áll.

Ám, ha valóban így van, akkor a politikatudomány autonómiája mégiscsak biztosítható. A feladatorientáltsággal kapcsolatban ugyanis megtalálható *differencia specificája*, az a speciális problémafelvetés



és kérdés, amely alapján a politikatudomány valóban elhatárolható a társtudományoktól. Általánosabban fogalmazva: „Feladatorientált értelemben egy tudomány tárgya egy irányt adó kérdéssel jellemezhető. A történelemtudomány számára: Hogyan és miért jutottak a dolgok a mostani állapotig, hogyan fejlődött egy meghatározott ország, személy stb. ténylegesen a jelenig? A jogtudomány számára: Mi jogszerű? (Vagy *de lege referenda*: Minek kell jogszerűnek lennie?) A politikatudomány számára: Hogyan kell az emberek együttélését politikai szempontból – vezérszavak: demokrácia és béke – optimálisan rendezni? A politikai rendszer problémáiról kritikus-szisztematikus módon elgondolkodni, és ebben a perspektívában kutatni a tényeket – ez sajátos, egyedül a politikatudományra jellemző »tárgy«.” (Schütt-Wetschky 1990: 56). A hasonló megfogalmazásokat tetszés szerint szaporíthatnánk, ennél azonban sokkal lényegesebb az, hogy ezzel a megközelítéssel a politikatudomány *szerveződési centrumára* lertünk rá, amelyre alapvetően szükségünk van ahhoz, hogy a politikatudomány mibenlétének kérdésére tudományos és módszertani szempontból is megnyugtató, s főleg egyértelmű választ lehessen adni.

Mi nevezhető akkor politikatudománynak, illetve mi nevezhető a politikatudomány tárgyának? Minden olyan elemzés, amely a fenti kérdésfeltevésekből indul ki, illetve azzal releváns egy adott történelmi pillanatban. S ez bizony változó, mindenkor csak konkrétan tisztázható relevancia. A dolog lényegéhez tartozik ezért, hogy ez a kérdés ismételten viták tárgyává válik ott is, ahol a politikatudomány már nagy tradícióval rendelkezik. Hadd hivatkozzam a német példára. Nincs olyan évtized a német politikatudomány második világháború utáni történetében, amikor ne került volna ismételten előtérbe a politikatudomány mibenlétének és perspektívájának a kérdése. Mi biztosítja e viták folytonosságát és egyszersmind gazdagodását újabb és újabb szempontokkal? Ha jól értem, akkor mindenekelőtt két dolog. Az egyik, hogy a viták már kezdetektől ráhangolódtak az alapvető problémára, nevezetesen a társadalom demokratikus együttélésének speciálisan német dilemmáira és lehetőségeire, vagy ahogy a német irodalomban meghonosodott: a politikum (das Politische) mibenlétének tisztázására. A másik, hogy ismételten sikerült újrapatni és újrafogalmazni azokat a határokat, amelyek a politikai cselekvés mindenkori terét írják körül, s amelyek között a politikai ítélőképesség és okosság és a professzionalitás egyfajta optimalitással közvetíthető egymáshoz.

Mindez akár szomorúsággal töltheti el, s ellenvetésre ingerelheti azokat, akik a politikatudomány módszertani tisztaságát és egyértelműségét tennék meg a politikatudománynak mint tudománynak a kritériumává. Valójában azonban arról van szó, hogy az interszubjektíve igazolható empirikus-analitikus tudományegyettes és a politikai filozófia között *csak módszertanilag*, nem pedig a módszertanilag összevethetetlen állítások igazságtartalma szerint van végletes különb-

ség. Az emberre vonatkoztatott, az embert mint társadalmi lényt érintő kérdésekben ugyanis semmiféle szcientista módszertan nem képes arra (s ezt leginkább a pozitivizmus történeti önkorrekciója és kritikája mutatja), hogy a szubjektív és objektív mozzanatot egymástól egyértelműen szétválassza. Folyékonyak és nagyon is átjárhatóak a határok a szűkebb értelemben vett társadalomtudományok és a filozófia között, s éppen ez teszi lehetővé a politikatudomány konstituálódását. Talán úgy is fogalmazhatnánk: egy széles sáv húzódik a módszertanilag lehatárolódó, ideáltipikusnak vett reáltudomány és a filozófia között, s ez lehetőséget ad arra, hogy az egyes, az emberrel és közösségével foglalkozó tudományok az egyikhez vagy a másikhoz közeledve határozzák meg magukat, mégpedig *praxisrelevánsan*, az adott közösséget mindenkor foglalkoztató és megosztó életproblémák alapján. Egy olyan társadalomban, amely bonyolult relációkkal szövi át az egyes emberek életét, s amelyben hiányoznak a hatalom legitimitásának a hajdani, tradíciók és „objektív” világképek által hordozott fundamentumai, s ahol végül a társadalmi egyensúly és integritás biztosításában konstitutív szerepet játszik a politika, ennek a kérdéskörnek centrális jelentősége egyszerűen nem iktatható ki. Olyan kérdések ezek, amelyek alapvető jelentőségűek minden más, a politika hatókörébe vont jelenség „politizálódásában”, legyen szó konkrét megoldandó feladatokról, avagy a professzionalizálódás más társtudományokkal megosztott problémájáról.

A politikatudománynak – a fentiekből következőleg – van egy virtuális szerveződési centruma, amely nélkül semmi sem tekinthető igazában politikainak, s amely végső soron meghatározza, hogy adott történelmi pillanatban hogyan tárgyasítható a mindenkori emberi közösség önmagára vonatkoztatott problematikája. Ehhez a szerveződési centrumhoz ugyanakkor nem vezet egyetlen királyi út: a politikatudomány „ontológiai” és tudományelméleti alapjait tekintve „pluralista” tudomány. „Napjaink politikatudományában – írja Klaus von Beyme – három, egymással versenyben álló metaelméleti kiindulópont létezik:

- /1/ normatív elméletek,
- /2/ empirikus-analitikus elméletek,
- /3/ dialektikus-kritikai elméletek.

A három variáns mindegyike a politikumnak (das Politische) mint a politikatudomány centrális fogalmának más és más alapfogalmaiból és meghatározásaiból indul ki” (Klaus von Beyme 1984: 19). Csak ebben a tágasságában nyerhette el igazi értelmét azokban a demokratikus országokban, ahol intézményesülése az elmúlt évtizedekben messzemenően kiépült. Csak ebben a pluralitásában képes arra, hogy a politikai közösség mindenkori problémájára adekváтан feleljen.

## A MAGYAR POLITIKATUDOMÁNY DILEMMÁI

Az eddig elmondottak akár előzetesnek is tekinthetők az eredeti feladathoz, a magyar politikatudományról folytatott diskurzusba való bekapcsolódáshoz. Van ugyanis néhány olyan tanulság, amelyeknek figyelembevétele nélkül nem adhatók érdemi válaszok a szerkesztőség által feltett kérdésekre. Ezt azonban csak a következő fejtegetésekben igazolhatom.

A magyar politikatudomány számomra olyan képzetet kelt, mint egy épülő ház, amelyhez már minden helyben van, itt-ott már a falak is állnak, de még hiányzik annak a tágas térnek a képzete és érzete, amelyben otthonosan lehet mozogni. A magyar politológiát még nem hatja át az eredetiség és unikalitás szelleme. Úgy gondolom, a problémák megértéséhez mindenképp arra kellene választ találnunk, hogy – minden tagadhatatlanul elismerésre méltó teljesítmény ellenére is – miért van ez így?

A válaszkeresés egyik útja a dolog történetéhez való visszanyúlás lehet. Azokhoz csatlakoznék, akik szerint a mai magyar politikatudomány bizonyos értelemben tradíció nélküli. Kialakulásának időszakában – a hetvenes és nyolcvanas években – és körülményei között vagy ellenzéki demokrata vagy pedig „reformkommunista” szellem hatotta át, s elemzései, társadalomkritikai indulatai a már válságossá váló helyzet problematikájához kapcsolódtak. Kezdetei ezért egyfajta ideológiai kritikához, másrészt a szociológia inspirációihoz köthetők. Az utóbbi esetében mindenképp a társadalmi érdektagság és ezen alapuló strukturálódás foglalkoztatta, s a politikai tagságnak, pontosabban e tagság hiányának kritikai felvetésével lépett túl a szociológián. A politikum kérdése abban állott számára, hogy utat nyitasson egy alulról szerveződő érdekképviselő számára, s ezzel a demokratikus fejleménnyel megtörténjen a rendszer evolúciós átalakítása és pluralizálása. Csak később derült ki, hogy nem számolt a rendszer összeomlásával, hogy a rendszer átalakításának végiggondolásából kimaradt a régió politikumának egyik legkarakterisztikusabb eleme. Nevezetesen, hogy a legfontosabb intézményeiben ellehetetlenített társadalom tényleges érdekszerkeztúrája éppen a rendszer radikális átalakítása szempontjából ellentmondásos és heterogén, s ezért többirányú tendencia kiváltója lehet abban a pillanatban, mihelyt eltűnik felőle, vagy akárcsak nagyobb mozgásteret biztosít számára a politikai kontroll gúzsba kötő képződménye. A politikatudomány egyszerűen figyelmen kívül hagyta, vagy legalábbis fogalmilag nem dolgozta fel, a válság egyik leglényegesebb és kizárólag rá tartozó problémáját. A társadalmi együttélés szempontjából számba jöhető demokratikus rend lehetőségének mérlegeléséhez ugyanis feltétlenül hozzátartozott volna az, hogy szembenézzon a teljesítmény szempontjából irracionális feltételek között kikristályosodott érdekszerkeztúrák problematikájával. Nem vette figyelembe, hogy a piacgazdaság intézményeinek felszámolása vagy elkorcsosítása következtében a mindent összetartó

totális hatalom széthullása után egy *anarchizált társadalom* marad örökségül, és történelmileg ismeretlen terhet akaszt a demokratizálódás nyakába.

Akár az angol macska a mosolyát, úgy hagyta hátra örökségként ezt az anarchizált társadalmat az új demokratikus rend számára a történelmi süllyesztőbe merült államszocialista hatalom. A demokratizálódásra koncentráló politikatudományt a rendszerváltás új helyzetbe hozta. Nem kerülhette meg többé büntetlenül, hogy ne nézzon konkrétan szembe a közép-kelet-európai társadalmak természetével, hogy ne határozza meg pontosabban azokat az ellentmondásokat és érintettségeket, amelyek közepette az új hatalmi szerkezet kiépül, azt a közeget, amelyben tevékenykednie kell, s amelyben a demokratikus rend formálása megvalósulhat.

Ma már megállapítható: a demokratikus átalakulásra koncentráló és különböző értékeket hordozó politikatudomány bizonyos értelemben megtorpant az új típusú kihívások előtt. Beállítódása, több társtudományból származó elméleti és módszertani megalapozottsága, úgy tűnik, nem volt elégséges az új helyzet politikailag legrelevánsabb kérdéseinek, azaz a politikum (das Politische) tartalmának a megragadására. Legalábbis abban az értelemben nem, hogy ezzel az egyes problémák meghatározásán vagy kritikáján túllépve általánosabb, valóban a politika lényegét érintő kontextusba tudta volna állítani mindezeket. Ennek következtében a magyar politikatudomány ma meglehetősen fragmentált. Termékei meglehetősen vegyes eredetűek, találásuk más tudományágak eljárásaira emlékeztetnek. Hangsúlyozza például a professzionalitás, a professzionizált alrendszerek hiányát, kiépítésének jelentőségét, de gyakran csak úgy, ahogy ezt bármely más tudomány tehetné és teszi. Foglalkozik az érdekekkel és érdektranszformációkkal, de megintcsak nem úgy, hogy egy sajátos, csak egy politológiai elemzés eredményeként adódó összefüggés lenne az eredmény. Félreértés ne essék: az említett példák mögött kitűnő munkák – csak ilyeneket érdemes említeni – állhatnak, most azonban csupán annak konstatálása szempontjából érdekesek számomra, hogy éppen ezek bizonyítják a legjobban, hogy Magyarországon egy kisebbséget leszámítva ma teljesen esetleges, hogy ki nevezi és nevezheti magát politológusnak. Szinte az egész azon múlik, ki hol dolgozik; a szélesebb közvélemény szemében pedig azon, hogy ki bírálja a magyar politikát, pártokat és politikusokat.

Kétségtelen, hogy ennek a fragmentáltságnak az okai között ott találjuk az idődimenziók kibontatlanságát is a magyar politikatudományban. Közhely: minden jelen csak a múlt és jövő relációjába helyezve tartalmasítható. Különösen a múlthoz, a magyar politikai esztortörténethz fűződő viszony tisztázása tűnik kritikusnak ebből a szempontból. Bibó István példája talán a legbeszédesebb. Alig van örökség, amelyet jobban körüljárt volna a magyar demokratikus ellenzék és immár a társadalomtudomány is, amelynek tanulságait és példáját oly alaposággal vitatta volna. Eredményeinek a politikatudo-

dományba történő konvertálása azonban mind ez ideig nem történt meg igazában. A politikatudomány nem mutatkozik túlságosan befogadóképesnek ebben a vonatkozásban. Akceptálja ugyan mindazt, amit róla a magyar filozófia és társadalomtudomány (köztük néhány politológus is) elmond, de lényegében ez minden. Mind ez ideig nem tudott szerves, eleven kapcsolatot teremteni az örökséghez. Ez annál is inkább probléma, mert ha valahol, Bibó István munkásságában talán a legnagyobb és legsikeresebb erőfeszítések történtek arra, hogy a régió politikumát, annak lényegét feltárja, s ebből – a sehonnan más helyről nem importálható karakterisztikumból kiindulva – világítsa át a térség reménytelenül vajúdó problémáit.

Miért hiányzik hát e szerves kapcsolat és általában a múlttal való szerves kapcsolat kiépülése a magyar politológiából? A nehézség nyilvánvaló: a magyar történelem nagy törései több vonatkozásban is áttételessé teszik az örökség újraélesztését. A közvetlen politikai – és nemcsak politikai – harcokban pedig a demokratikus örökség inkább csak az érzületnek szól, s kevesebbet törődik a „részletekkel”. Ebben az értelemben azonban nagyon elvont és szubjektív, vagy éppen „direkt politikus”. A legnagyobb problémát azonban a politikatudomány művelésének mai „gyermekbetegségeiben” látom. A magyar politikatudományt és szellemi életet hirtelen árasztották el a demokratikus Nyugat modern elméleti paradigmái és eszmerendszerei, amelynek tágas világa és szemléletmódja – a szak kétségtelen professzionalizálódása mellett – közvetlenül is alkalmasnak tűnt arra, hogy a térség fejlődésének problémáit átvilágítsa, s a problémák megoldására formulákat javasoljon. A magyar politikatudomány így hosszabb átmeneti időre az eminens tanuló túlbuzgóságába esett, s már-már elhitte, hogy a magyar politikatudományhoz nem kell más, mint egyszerűen e hirtelen rendelkezésre álló világ átvétele és felhasználása. A dologhoz tartozik, hogy az elsajátított technikák és módszertanok hirtelen utat nyitottak a nyugati kapcsolatokhoz, ami ugyan sokat lendített az ebbe bekapcsolódó politológusok és szociológusok szociális helyzetén és tudományos presztízsén, ám a tudományosság szempontjából mégis kevés ösztönzést adott a térség politikumának tisztázására. Patent kérdései és kvantitatív szempontjai erre minden valószínűség szerint közvetlenül nem is alkalmasak.

A magyar politikatudományt ma sajátos paradoxon uralja: miközben hajlik arra, hogy magát leginkább politikai szociológiaként értelmezze (s ez egy pillanatig sem akar értékítélet lenni, a mai helyzet egyértelműen magyarázza ezt a törekvést), éppen az a szociológiai elem esik ki figyelméből, amely egyedül lenne alkalmas arra, hogy a régió és a magyar társadalom specifikumain átszűrje az említett tudományos importot, s a különböző kategóriákat és hipotéziseket a hely szellemével hassa át, s így adjon neki valóban releváns jelentést. Ezt az utóbbi szándékot érzem halványnak a mai magyar politikatudományban. Az eredmény túlmutat az örökséghez fűződő szerves vagy szervetlen viszony kérdésén. A magyar politikatudomány egé-

*széből* hiányzik egyfajta átütőerő, amelyet csak a régió említett politikumának átlátása garantálhat, és az ennek alapján vetett pillantás élessége adhat. A magyar politológia – különösen annak, aki nem éppen pártoskodó hajlamú és más típusú életproblémák hajtják – unalmas kissé.

Minden más probléma másodlagos vagy éppen harmadlagos számomra. Vagy éppen következménye az előbbieknak. Nem az az érdekes, hogy ki mit csinál, hol szerepel, vagy hol nem szerepel. Nem az a probléma önmagában, hogy van-e kommunikáció, vagy nincs a politológusok csoportjai között, hanem az, hogy hiányzik az a mindenkét megmozgató nagy téma, amely nélkül a professzionalista is csak kis eminens vagy egyszerű mesterember lehet. Nehezen vagyunk képesek megérteni, hogy amit nyugati mintákat szem előtt tartva, gyakran normatív indulatokkal kritizálunk, abban éppen e régió politikumának lényege rejlik. És máris kiestünk szerepünkéből. És teljesen mindegy, hogy kritikánkat közvetlen politikai, azaz pártos, avagy mégoly professzionális indulat fűti-e. A professzionalista is diszfunkcióra ítéltetik...

#### HIVATKOZÁSOK

- Berki, R. N. 1977. *The History of Political Thought*. London
- Beyme, Klaus von 1984. *Die politischen Theorien der Gegenwart*. München/Zürich: Piper Verlag
- Kielmansegg, Peter Graf 1987. „Zur philosophischen Tradition des Faches und seiner Bildungsfunktion” In: Politikwissenschaft. Hans-Hermann Hartwich (Hrsg.) Opladen
- Schütt-Wetschky, Eberhard 1990. „Praxisorientierte Politikwissenschaft...” In: *Wissenschaft, Theorie und Philosophie der Politik*. Baden-Baden: Nomos Verlag
- Tőkés Rudolf 1993. Magyar politológia. Vélemény Amerikából. *Politikatudományi Szemle*, 1.
- Weber, Max 1989. *A politika mint hivatás*. Medvetánc Füzetek



---

# TÁJÉKOZÓDÁS

---

ÁGH ATTILA

## Az amerikai közpolitika

### AZ AMERIKAI POLITIKAI RENDSZER „ARCHAIKUS MODERNSÉGE”

Az amerikai politikai rendszer sajátossága az a kettősség, amelyet Samuel Huntington „archaikus modernségként” jellemzett. Egyrészt archaikus a rendszer annyiban, hogy számos vonásában még a 16. századi angol állapotokat, a modern államiság előtti időket tükrözi, másrészt a modern államok között is kiemelkedő a modernség alapvonásainak klasszikus megjelenítésében. Schol sem mutatkozik meg ez a kettősség olyan markánsan, mint éppen a közpolitikában, az amerikai „állam nélküli állam” politikai rendszerének legfejlettebb dimenziójában.<sup>1</sup>

Az amerikai közpolitika tehát önálló rendszerként kezelendő, amelynek alapvető jelensége az – európai értelemben vett – állam „hiánya” vagy legalábbis gyengesége és a döntési centrumok szétszórtsága, ami viszont rendkívül felerősíti a közpolitika fejlettségét. Európai szemmel tekinthetjük ugyan az állam hiányát és a magasan fejlett közpolitikai rendszert az Egyesült Államokban halmozottan paradox helyzetnek, de komparatív közelítésben nincs itt semmiféle ellentmondás, hiszen az állam számos funkcióját a közpolitikai rendszer látja el. Ebből viszont valóságos paradoxon adódik, nevezetesen az, hogy az amerikai közpolitika egyrészt olyannyira sajátos, hogy nem átvehető Európa számára, másrészt a maga fejlettségével mégis példa, amelynek húzóereje is igen nagy, vagyis az utánzás egyszerre lehetetlen és elkerülhetetlen. A modern európai politikai rendszerek már túl vannak a közvetlen utánzás naiv időszakán, és az alkalmazás-átvétel már a nemzeti sajátossághoz igazodó honosítást jelent. Különösen fontos – a példa még erősebb vonzása miatt – a sajátosságok hangsúlyozása a modernizálódó közép-európai politikai



rendszerek számára, vagyis nemcsak az amerikai közpolitika tapasztalataiból, hanem nyugat-európai átvétele differenciált formáiból is tanulnunk kell.<sup>2</sup>

Az amerikai politikai rendszer kezdetektől fogva a liberális „nagy állam” és a konzervatív „kis állam” ciklusaiban fejlődik, hozzáátvé persze, hogy a nagy állam sem annyira kiterjedt és centralizált Amerikában, mint az átlagos európai államok, de a kis állam sem mond le a nagyon erőteljes klasszikus állami szerepvállalásról a külügyek, hadügyek és a belső rendfenntartás területén. Különösen szembetűnő ez a ciklikus mozgás századunk harmincas évei óta, amikor a roosevelti adminisztráció meghirdette a modern „nagy állami” politikát, majd Johnson elnök a hatvanas években a Great Society elvét, míg a republikánus adminisztrációk közben az állami beavatkozás és az adóterhek együttes csökkentésére törekedtek. Reagan elnök klasszikus mondása, miszerint a kormányzat – avagy talán az állam – nem a megoldás, hanem maga a probléma (tehát a felmerülő gondok megoldását a túl nagy állam csökkentésében és nem további kiterjesztésében kell keresni), jelezheti a konzervatív megközelítést általában. A probléma csak az, hogy a legutóbbi republikánus elnökök az elődeiktől eltérően nem csökkentették, hanem növelték a költségvetés terheit és az államháztartás halmozott adósságait, vagyis ideológiai retorikájuk ellenére nem közpolitikai elkötelezettségük mértékében, hanem csak annak irányában különböztek a korábbi demokrata adminisztrációktól. Ez az öröklött kettősség jellemzi a Clinton-adminisztrációt is, csak ellenkező oldalról. Egyrészt láthatóak a kiterjedtebb állami felelősségvállalás jelei és törekvései, másrészt a hatalmas államadósság miatt ezek a korábbiaknál visszafogottabbak még az egészségügy és az oktatás válságos területein is, ezért a közpolitika centrumába szükségképpen a hatalmas államadósság kezelése került.

Az Egyesült Államokban szinte közhely, hogy az állam szó használata az amerikai politikai rendszerre téves terminus, még a gyenge állam formájában is. Az amerikai politikai rendszer végletesen decentralizált, hatalommegosztott és kiegyensúlyozott, de egyben nagyon diverzifikált és komplex rendszer is. A kormányzat nem annyira a közpolitika tevékeny szereplőjeként vesz részt a politikacsinálásban rákényszerítve döntéseit a többi szereplőre, hanem inkább maga a terep, az aréna, ahol a nagyszámú politikai szereplő megküzd a döntésekért. Ezt a komplex, decentralizált rendszert sokan szervezett anarchiának nevezik, amelyben maga a politikacsinálás egésze országosan nem koordinált, nem egyeztetett ugyan, de az egyes elkülönült alrendszerek sokaságán belül annál inkább koordinált és egyeztetett. Az „alkormányzatok” (sub-governments) nagyon hatékonyan és kiszámíthatóan működnek, szinte túlságosan is a rutin uralja őket. Az egyes alkormányzatokban valósággal „vasháromszögeként” jönnek létre az érintettek (kormányzati hivatalok, kongresszusi bizottságok és nyomáscsoportok) kapcsolatrendszerei, amelyek mindenféle külső

nyomásnak ellenállnak. Ennek következtében viszont a közpolitika egész rendszere csak kis lépésekben, „inkrementálisan” fejlődik, nagyobb áttörésre, reformra csak azokban a ritka történelmi szituációkban van lehetőség, amikor egy erős elnök a manifeszt válság idején többséggel rendelkezik a Kongresszusban is.<sup>3</sup>

Ez a rendszer adja az amerikai közpolitika nagy hatékonyságát, de rendkívül nagy tehetetlenségi nyomatékát is. A vasháromszög ugyanis gyakorlatilag többnyire azt jelenti, hogy nem az alkormányzat irányítja az alá tartozó területet, illetve szereplőket, ágenseket (agency), hanem megfordítva, az ágensek, az adott intézmények „foglalják el” az alkormányzatot (agency capture). Az alkormányzatot tehát valójában azok az intézmények irányítják, amelyeknek az irányítására létrehozták őket. Ezt a vasháromszöget csak nagyobb törvényhozási változások törik szét, amelyek során egy-egy területet újraszabályoznak, de aztán visszaáll a korábbi állapot. Az utóbbi időben azonban a döntéshozatali struktúrák kissé fellazultak, ezt a lazább, kevésbé rutinszerű és kiszámítható szerkezetet nevezik Hugh Heclo terminusával az ügyek hálózatának (issue networks), vagy politikacsinálási hálózatoknak (policy networks). Ezekben a hálózatokban sokkal szélesebb a részvétel és kevésbé tisztázottak a formális szerepek, s az alkormányzatok határai is elmosódnak.

Az amerikai rendszer korábbi formális leírásai a főszereplők, az elnökség és a kongresszus bemutatásával rendszerint nem érzékeltetik eléggé ezeknek a döntéshozatali centrumoknak a nagymértékű fragmentáltságát a politikacsinálási folyamatban. Pedig már maga a központi, föderális bürokrácia is rendkívül megosztott. 13 „minisztérium” van, emellett 57 egyéb önálló kormányügynökség, s számtalan más kisebb országos hivatal és ügynökség is. Tovább bonyolítják a helyzetet az Egyesült Államokon belül az „államok közötti” (inter-governmental) kapcsolatok, amelyek a legegyszerűbben egy többretegű tortához (layer cake) hasonlíthatóak, s egészében véve a vertikális és horizontális politikacsinálási hálózatok hatalmas szövedékét hozzák létre. Az amerikai politikai rendszer további sajátossága az, hogy a bíróságok is igen aktív szerepet játszanak a politikacsinálásban. Az érintettek a politikai döntéseket ugyanis napról napra megkérdőjelezik a bíróságokon. A bíróságoknak viszont döntéshozatali hatáskörük van olyan kérdésekben is, amelyek az európai politikai rendszerek többségében csak a választott politikai testületeket illetik meg. Ennek az igen komplex rendszernek az áttekintése a kívülálló számára majdnem lehetetlen, de gyakran a résztvevők számára is túl kusza a helyzet. Ebből végtelen politikai csaták és jogviták fakadnak, hosszú évekig tart olyan ügyek bírósági újratárgyalása, mint a Los Angeles-i lázadást kiváltó rendőrségi atrocitás is.

A közpolitika főszereplői közül Amerikában szembetűnően hiányoznak a pártok, de erőteljesen befolyáshoz jutnak a különböző érdekcsoportok. Az érdekcsoportok tevékenysége teljesen átszövi az egész politikai életet, elemzésük a közpolitikai rendszer analízisének

leggyakoribb, központi témája. Az utóbbi időben már annak elismerésével is, hogy a teljes szabadság és sokféleség ellenére a „pluralizmus” igencsak álságos, mivel az amerikai lakosság jelentős részének nincs megfelelő erőforrása, tapasztalata és kapcsolatrendszere a maga hatékony érdekvédelmének megszervezésére. Az érdekcsoportok megszervezése tehát felettébb aszimmetrikus, nem képezi le és nem fejezi ki a valódi érdekstruktúrákat, ennek ellenére az amerikai közpolitikai rendszer még mindig egyike a legeredményesebbeknek és leghatékonyabbaknak, és minden bizonnyal a leginkább részvételi rendszer, már ami a közpolitika teljes kiterjedtségét, a mindennapjait illeti, s nem az országos nagypolitikát.

Az amerikai közpolitikai rendszert megkülönbözteti a rendelkezésre álló eszközök típusa is más rendszerektől. A koncentrált állami eszközök felhasználása a gazdaságpolitikában például elképzelhetetlen, mondjuk, egy MITI jellegű gazdasági-külkereskedelmi minisztérium révén, mint Japánban. Négy fő közpolitikai eszközrendszer van az Egyesült Államokban. Először is, a törvényhozás, amely igen fontos, bár az elfogadott törvények száma évente alacsony, de lényeges szabályozó szerepet töltenek be, s a Kongresszus több mint négyszáz bizottsága és számos albizottsága az egész közpolitika központi idegrendszerét alkotja. Másodsor, a költségvetési erőforrások elosztása, amelyben az 1974-es törvénnyel a Kongresszus megerősítette dominanciáját az elnökkel szemben. Az inkrementális jellegű döntési folyamatok következtében évről évre a költségvetésnek csak mintegy egytizede tekintetében van változás, azaz lehetőség érdemi döntésre, ami ezt az eszközrendszert is eléggé korlátozott hatályúvá teszi. Harmadikként az adminisztratív kormányzati szabályozást kell említeni, mint afféle delegált törvényhozást a kormányzat különböző szintjeire. Évente ezer oldalakkal bővül a rendeleteket tartalmazó *Federal Register*, de ezek a rendeletek ismétcsak az érintett érdekcsoportokkal való konzultálás és érdekegyeztetés után kerülnek elfogadásra és alkalmazásra. Negyedikként a bíróságok szerepe említendő, hiszen a fenti rendeletek bírósági megtámadása a nyomáscsoportok rutin-művelete, úgyhogy a bírósági kontroll szinte elengedhetetlen része a döntéshozatali folyamatnak. Ez a jogi-bírósági kontroll (abjudicating) gyakran felmegy a Legfelső Bírósáig (Supreme Court), amely azonban nem mindig, s nem túl rövid idő alatt tud érvényt szerezni a határozatainak.

Az amerikai közpolitikai rendszer kritikája három pontban sűrűsödik össze. Egyesek vitatják a hatékonyságát, azaz úgy látják, hogy szélsőséges pluralizmusa és a döntéshozatali centrumok széttagoltsága miatt nem képes hatékonyan működni. Mások arra mutatnak rá, hogy alacsony a kormányzat eredményessége, vagyis nagy a célok és az eredmények közötti szakadék. Végül a közpolitikai rendszer sajátosságai közül sokan azt emelik ki, hogy nem képviseli eléggé a társadalmi igazságosságot. Ez a háromfajta kritikai szemlélet gyakran összekapcsolódik, így aztán időről időre meghirdetik az amerikai

közpolitikai rendszer válságát, ahogyan a hetvenes években, vagy legutóbb a kilencvenes évek elején. Ez a „válság” azonban permanens, az egész amerikai politikai rendszer strukturális vonásaihoz kapcsolódik és már említett ciklikus jellegében fejeződik ki.<sup>4</sup>

## A „HIÁNYZÓ ÁLLAM” TÖRTÉNETE

Az amerikai közpolitikai rendszer nem érthető meg a politikai rendszer története nélkül, amelyet viszont a „hiányzó állam” fejlődésének szakaszai tagolnak. Az első szakasz nagyjából a 19. század végéig tart, s ezt végképp állam nélküli (stateless) időszakként emlegetik. Nem jött létre az európai államiság közigazgatási egysége a maga központi intézményeivel. A helyi és tagállami szinten igen fejlett demokratikus politikai struktúrák megőrizték önállóságukat és sokféleségüket, s nem kapcsolódtak össze egyetlen központosított nagy országos rendszerre. Egyáltalában, kialakult az a sajátos, máig élő amerikai mentalitás, amely az állam mindenféle szerepét kellemetlen nyűgnek, elutasítandónak tartja, s a legjobb esetben is csak minimalizált formában hajlandó eltűnni. A 19. század második felében azonban az Egyesült Államok kinőtt a korábbi paraszttársadalomból, az elszigetelt helyi közösségek világából. Csak a rohamos városiasodás és iparosodás révén, meg újabb bevándorlók tömegeinek betódlása után vált elkerülhetetlenné, nagy késéssel, az adminisztratív állam kereteinek létrehozása és a központi intézmények megteremtése.

A második szakasz tehát a gyenge állam megteremtése időszakának tekinthető. George Washington idején csak egyetlen „minisztérium”, az Interior Department létezett, s a közalkalmazottak számának növekedése 1816 (4837 fő) és 1861 (36872 fő) között 80 százalékkal a postahivatalnak volt köszönhető. Nem voltak még országos szabályozások és közszolgáltatások, de a milliós tömegek városokba koncentrálásával, szociális és közegészségügyi stb. problémáival mindez tarthatatlanná vált. Az 1880-as évektől sorra jelentek meg az országos intézmények és kialakul a közszolgáltatások rendszere is. Az országos közigazgatás mint viszonylag egységes rendszer 1873-ban a Civil Service Act-tel jött létre, amely törvénybe foglalta az adminisztratív szervezet elválasztását a politikától, de egyben elkerülte a bürokratikus-adminisztratív elit brit rendszerének túlzott izoláltságát is. Az adminisztráció nyitott maradt más foglalkozási csoportok irányában, s az 1978-as Civil Service Reform Act megerősítette mind a depolitizáltságot, mind pedig a nyitottságot. Ez az enyhén „duális” struktúra, a politika és az adminisztráció szétválasztottsága, a szakmai és politikai karrierek, a kinevezett és választott tisztségek megkülönböztetése az amerikai politikai rendszer egyik stabil alaponása, akkor is, ha a két szféra határaitól és viszonyáról sok vita folyik, s a duális rendszer maga is korról korra sokat változik.

Létrejött tehát a gyenge amerikai adminisztratív állam a maga gazdasági szabályozó szerepével is (például az Interstate Commerce Act), de nemcsak időbeni késéssel, hanem struktúrájában is jelentős eltéréssel az európai államokhoz képest. A század elején megszülettek a föderális szabályozások és testületek (Federal Trade Commission, Federal Commerce Commission etc), de lényegében nem is történt kísérlet koordinálásukra, netán centralizálásukra és egy közös gazdaságpolitika kialakítására. A közös, föderális költségvetés is lényegében csak 1921-ben a Budget and Accounting Act-tel jött létre, sőt még az Egyesült Államok egységes katonai irányítása is csak 1902-ben született meg a General Staff megszervezésével. Igaz, hogy az időzónákat ebben a hatalmas országban már 1885-ben szabályozták, s 1886-ban már egységesítették a vasútvonalakat is. Szóval a 20. század elejére többé-kevésbé készen állt az egységesített adminisztratív állam, létrejöttek a főbb minisztériumok és irányító föderális állami hivatalok vagy ügynökségek, de igen gyenge szabályozással és nagyon fragmentáltan, viszont az egyes alkormányzatok gyakorlatias beállítottságával és magas hatékonyságával. De a már említett *Federal Register* kiadására csak 1935-től kezdve került sor, s az alkotmányjog és a közigazgatási-adminisztratív jog elhatárolása még most is kezdetleges. Az adminisztratív jogrendszer inkább laza szövevény és eseti szabályozások halmazata – meghagyva az egyes területeket elszigeteltségükben –, mintsem koherens jogrendszer.

Az adminisztratív állam kialakulásának második nagy fordulópontja a második világháború időszakára tehető, bár ezt megelőzték a harmincas évek elején Roosevelttel erőfeszítései a gazdasági válság leküzdésére a központosított állami szervezetek és intézkedések révén. Az adminisztratív állam jóval kiterjedtebbé vált, de ehhez képest a központi államhatalom súlya csak kevésbé növekedett. Itt most nem a politikai rendszer egészéről van szó – amelyben az „elnök-császárok” (imperial presidency) hatalma időnként tekintélyesre növekedett bizonyos kérdésekben, amit a Kongresszus újra meg újra megpróbált kiegyensúlyozni –, hanem magáról a közpolitikai rendszerről, amelynek fragmentáltsága nem csökkent, hanem inkább nőtt az újabb területekre (környezetvédelem, kutatás-fejlesztés stb.) való kiterjesztéssel és újabb állami ügynökségek létrehozásával. A professzionális technokrácia mint újabb hatalmi tényező is végigvonul az egész időszakon, de lehetséges, hogy a hetvenes évektől kezdődő időszakot az amerikai adminisztratív állam fejlesztésében is új, harmadik szakasznak kell tekinteni, mert ez a professzionális technokrácia és intézményei globalizálódtak, vagyis maga az amerikai adminisztratív állam is globális szabályozó szerepet nyert.

Mindenesetre, fragmentáltsága és gyengesége ellenére, az amerikai adminisztratív állam hatalmasra növekedett a második világháború után. A nyolcvanas években az amerikai állam már 2,8 civil adminisztratív és 2,5 millió katonai alkalmazottat foglalkoztatott, s 10,8 millióra növekedett a helyi adminisztráció létszáma is, nem beszélve

a szerződéses alapon foglalkoztatott további milliókról. Az államgépezet működése már az élet minden vonatkozására és minden család életére kiterjed, de 66 millió ember, azaz 36 millió család élete közvetlenül is a szociálpolitikai rendszertől függ. Az adminisztratív alkalmazottak növekvő hányada magasan képzett, diplomás szakember (professionals), arányuk a nyolcvanas évek végén már meghaladta az adminisztrációban alkalmazottak egyharmadát, s ez az arány a szerződéses alkalmazottak körében még magasabb. A szakértők előretörése és nyomulása minőségi változást hozott az adminisztratív állam fejlődésében, sokan már a „szakértői állam” (professional state) kialakulásáról beszélnek.

Az amerikai politikai szóhasználatban a kormányzatot gyakran emlegetik „negyedik rendként”, s most a szakértők előtérbe kerülésével az „ötödik rend” kifejezés is megjelent. Egy széles társadalmi réteg emelkedik ki a politikacsínálással foglalkozó szakértői értelmiség köréből (policy intellectuals), akik a közpolitikai rendszer területéhez tartozó kutatással foglalkoznak, vagy a médiában tárgyalják az idevágó kérdéseket és tájékoztatják a széles nyilvánosságot, illetve közpolitikai vagy szakpolitikai elemzőként (policy analysts) gyűjtik és elemzik az adatokat és adnak áttekintő értékelést (policy evaluation). Ez az új és igen befolyásos társadalmi réteg nagyon nehezen választható el más, magas szakértelmet feltételező értelmiségi foglalkozásoktól, az egyetemi és kutatószférától általában, mivel egyrészt igen nagy a személyi mobilitás a két szféra között, másrészt szerződéses szakértőként a független értelmiségi állásokban lévők jelentős részét is rendszeresen alkalmazzák, vagy egyénileg, vagy az egész intézményt.

Ez a változás három szembetűnő formában is megmutatkozik. Egyrészt a már említett – laza és egymást többszörösen átfedő – politikacsínálási hálózatok elterjedésében, amelyben egyre kevésbé a hivatali-adminisztratív, s egyre inkább a szakmai-tudományos hierarchia és presztízs válik döntővé. Másrészt a politikai rendszer csúcsán is mindinkább a poli-technokrácia válik meghatározóvá, a Kongresszust mindjobban befolyásolja a bizottságokban alkalmazott „20 000 technokrata”. Harmadrészt a közpolitikai rendszer kiszélesedése és professzionalizálódása átalakította az egész egyetemi oktatást, s magát a politikatudományt is, amely mindinkább alkalmazott tudományként funkcionál.

A legszembetűnőbb változás azonban kétségtelenül a politikai rendszer csúcsain zajlott le, egyesek hovatovább a poli-technokraták hatalomátvételéről beszélnek. Szavuk egyenesen döntő lehet az olyan hivatalokban, mint a General Accounting Office, Office of Science and Technology, Congressional Research Service, Congressional Budget Office. A lobbystákkal való érintkezés is jórészt a szakértők szintjén zajlik a kongresszusi bizottságokban, a különböző lobbyk ezerszámra alkalmaznak specialistákat, akik szakmai egyeztetések és viták révén igyekeznek befolyásolni a politikai döntéseket. És akkor

még nem is vettük számításba az Egyesült Államokban is leginkább hagyományos és népes szakértői gárdát, a jogászságot. A jogászok nem uralják ugyan európai módon a közpolitikai rendszert, hiszen nincs „államigazgatás” – sőt az amerikai „public administration” értelme a közigazgatásnál is sokkal szélesebb –, mégis igen jelentős a szerepük és a szakértői állam megjelenésével korántsem csökkent, a százezerszámmra megjelenő szakértők gárdájának komoly hányada jogász.

A szakértői állam tehát egyfelől a foglalkoztatottsági struktúra radikális átalakulását, másfelől a politikai erőviszonyok és döntéshozatali mechanizmusok alapvető átrendeződését hozta magával, a szakértők új, nagyszámú csoportja rejtett hierarchiát (hidden hierarchy) vitt bele a politikacsinálásba. Az „új osztály” kialakította a maga étoszát és ideológiáját, globális elhivatottságát, azt a meggyőződését, hogy az amerikai szakértői réteg a maga egyetemi bázisával egyedül képes és alkalmas a globális ügyek intézésére. S valóban igen nagy politikai és szakértői hatalmat koncentrált a maga kezében, amit azonban szintén nem szabad mitizálni, hiszen ezt is kiegyensúlyozni törekednek nemzetközi és nemzeti tényezők egyaránt. Saját fragmentációjuk, belső szakmai specializálódásuk is hatalmi korlát, de még ennél is erőteljesebb a különböző szintű közösségek politikai autonómiája, önállósága. Az amerikai közpolitikai rendszer hagyományos strukturális vonásai tehát nem változtak a negyedik fejlődési szakaszban, a szakértői állam megjelenésével sem, ami már önmagában is mutatja, hogy ez a rendszer alapvető vonásainak megőrzése ellenére is igen rugalmasan tud változni.

## EGY „REJTŐZKODÓ TUDOMÁNY” TÖRTÉNETE

A központosított államhatalom és széles körű bürokratikus gépezete francia találmány. De nemcsak az adminisztratív állam, hanem vele együtt az adminisztratív jog is, mint a jogtudományon belül is világosan és szigorúan elkülönülő diszciplína. Napóleon hozta létre a Conseil d'État megszervezésével a maga civil, adminisztratív főparancsnokságát, ami öt minisztérium (pénzügy, belügy, külügy, igazságügy és hadügy) tevékenységét koordinálta, s alatta kiépültek a területi prefektúrák, amelyek éppen ilyen koncentráltan átfogták a helyi államigazgatási szervezetet. Ez a francia modell, amelyet később a németek „tökéletesítettek”, a lokális politikai autonómiákra épülő amerikai modell történelmi és elméleti ellenpólusa, amint ezt már a múlt század harmincas éveiben az amerikai demokrácia első nagy elemzője, Tocqueville megállapította.

Míg Franciaországban létrejött egy rendkívül szűk tudomány, az adminisztratív, közigazgatási jog (Droit Administratif), a maga szakkönyveivel (Charles-Jean Bonnin, *Principes d'administration publique*, 1812), képzési intézményeivel (École Polytechnique) és folyóiratok-

ban is megtestesülő kutatási eredményeivel, addig Amerikában a hiányzó állam nyomán a közpolitika rejtőzködő tudomány maradt. Jószerével az még ma is, bár intézményrendszere sokszorosán felülmúlja az európaiat, de meghatározásáról vég nélküli viták folynak. Többnyire maga a tudomány is a public administration nevet viseli, amely jóval szélesebb a „közigazgatástannál”, bár az egyetemi kurzusok gyakran public policy (közpolitika) néven is említik. De akárhogy nevezik is – hiszen elnevezések garmadája sorolható még fel –, a határai szinte beláthatatlanok, egyszerre sokmindent átfognak a politikatudomány, közgazdaságtan, szociológia, pszichológia, vezetéselmélet (management) és számos más, Európában külön tudományként számon tartott társadalomtudományok területéből, azok sajátos, alkalmazott tudományi metszetében. A közpolitika tudománya is épp olyan heterogén, mint az egész amerikai politikai rendszer, nagyon sokféle megközelítése van, aszerint például, hogy a fenti társadalomtudományok közül melyik kerül a középpontba, vagy még inkább, hogy fölöttébb praktikus, és nagy elméleti koherenciára igényt nem tartó kompendiumokként milyen szakmai képzést céloznak meg.<sup>5</sup>

Első közelítésben ezért nem célszerű a közpolitika mint rejtőzködő tudomány meghatározásába belevágni, bevezetésül ugyanis helyénvalóbb, ha történelmi folyamatként, a hiányzó állam és a kiterjedt közpolitikai rendszer tükörképeként és szolgálóleányaként ábrázoljuk. Ebben a megközelítésben viszont rögtön kitűnik a szoros kapcsolódás a két szint között: az adminisztratív állam megszervezése első szakaszának már az elején megfogalmazódik az igény a közpolitika tudományának kidolgozására is. Valamennyi kézikönyv Woodrow Wilson 1887-ben megjelent tanulmányát, *The Study of Administration* című művét tekinti ilyen kopernikuszi fordultnak, az új tudomány igénybejelentésének, bár az első kézikönyv, Leonard D. White *Introduction to the Study of Public Administration* című munkája csak 1926-ban, egy évszázaddal a francia kezdetek után jelent meg.

A két világháború között ez az új tudomány nem is nőtt túl a praktikus-technikai ismeretek rendszerezésén. Frederick Taylor tudományos menedzsmentjét az adminisztrációra alkalmazva alakult ki Luther Gulick POSDCORB technikája, amely az egyedül üdvözítő elméletként reklámozta magát. Itt is az elemi munkaműveletek elkülönítéséről és pontos sorrendiségében vett optimalizációjáról van szó, mint Taylornál, csak nem a gyári, hanem az adminisztratív termelésben. A betűszó a kötelező műveleti sorrendet foglalja össze, a Planning (tervezés), Organizing (szervezés), Staffing (személyzet), Directing (irányítás), Coordinating (koordinálás), Reporting (jelentéskészítés) és Budgeting (költségvetéskészítés) folyamatait összegezve. A POSDCORB módszer a legegyszerűbb technika diadala volt a politika felett, hiszen a dualizmus szellemében az adminisztratív hatékonyságot le akarta választani a politika bizonytalan, kavargó világáról. Az adminisztratív állam kialakulásának következő, második szakaszában, a második világháborút követően ugyan megmutatkozott



az elemi „adminisztratív-gyári” technika kudarca, de Amerikában az elméletben és a gyakorlatban egyaránt azóta is ott kísért a nosztalgia valamiféle POSDCORB iránt, egy olyan technikai csodafegyver iránt, amely teljesen leoldja az adminisztrációt mint termelést a politikáról, s egyben hatékony, könnyen megtanulható mesterséggé teszi az adminisztratív állam által alkalmazott százezrek, sőt milliók számára.

A második világháborút követően rohamos fejlődésnek indult az adminisztratív állam, és a közpolitika szinte robbanásszerűen betört a társadalomtudományok közé, nem is helyet, hanem koordináló szupertudományként mindinkább központi szerepet követelve magának. Megszűnt az egyedüli üdvöztető elmélet igénye, érvényesült a „pluralizmus”, az elméletek sokfélesége a közpolitikában is, alapvonásaiban fenntartva a politika és adminisztráció dualizmusát, de túllépve annak naiv formáin. A robbanásszerű változás következtében ettől kezdve a tudomány fejlődése mennyiségileg, kiterjedésében teljességgel követhetatlenné vált, csak a nagyobb irányzatok rajzolhatóak fel a krónikás ízlése szerint, még inkább nyomatékosítva azt a tényt, hogy ez a gyors fejlődés nemcsak a heterogenitást növelte, hanem azt a kétséget is, hogy *egy* tudományról, illetve egyáltalán *tudományról* van-e szó, vagy csak egymásra dobált gyakorlatias ismeretek laza halmazáról.

Ez a kérdés a politikatudomány számára a legégetőbb, hiszen a politikatudomány Wilson említett tanulmányával egy időben jött létre, s elsőként a világon Amerikában. Tudományos igényéhez és empirikus megalapozottságához nem is fért kétség, de nem is hozta rossz hírbe magát azzal, hogy a public administration lapos, gyakorlatias ügyeivel foglalkozzon – legalábbis az adminisztratív állam második világháborút követő újabb korszakváltásáig. Először a politikai intézményrendszerre (polity), majd a politikai folyamatokra és viselkedésre (politics) koncentrált, csak az utóbbi évtizedekben fordult a politikacsínálás (policy) hétköznapias és gyakorlatias tájai felé. Igaz viszont, hogy az utóbbi időszakban a közpolitika mint alkalmazott politikatudomány vált a fejlődés egyik motorjává, s a közpolitika, ha nem is merítette ki a politikatudomány egész tárgyát, de jelentős részét lefedte, befolyásolta és módosította.

Nem kétséges persze, hogy a közpolitika tudománya – ha egyáltalán van ilyen elkülönült diszciplína – egyben szélesebb is a politikatudománynál, bár túlnyomó részben ma is politológusok művelik és tanítják. Könnyű megoldásként kínálkozik, hogy közpolitikai rendszer van Amerikában, de ilyen tudomány nincs, mivel ez csak praktikus ismeretek jól-rosszul rendezett halmaza, amely a valódi, komoly tudományokból táplálkozik. Ez utóbbiak, mint a politikatudomány, közgazdaságtan, szociológia koherensek és rendszerezettek, s belőlük, úgymond, építkezik a közpolitika a maga gyakorlatias rendszertelenségében. Ezzel a reális feltételezéssel szemben viszont az a jogos aggály merülhet fel, hogy a közpolitika elméletei, kézikönyvei mégiscsak olyan interdiszciplináris szövedéket alkotnak, amely a szigorúan felparcellázott szaktudományok európai világában szinte teljesen

ismeretlen, innovatív erejű és önálló logikával rendelkezik. Bele kell nyugodnunk a paradox helyzetbe, mivel a jórészt csak Amerikában létező közpolitikatudomány formailag ugyan nem elégíti ki az egységes tudományra vonatkozó európai kritériumokat, de tartalmilag bizonyos vonatkozásban, mint a gyakorlatias demokrácia, a politika-csinálás és a „kormányzás” tudománya fejlettebb is az európai társadalomtudományoknál.

A POSDCORB típusú egyszerű adminisztratív technikák elméleti meghaladása a második világháború után rendszerint valamilyen társadalomtudományhoz való szorosabb kötődés révén ment végbe. Herbert Simon *Administrative Behavior* (1947) című munkája még a „politics” szellemében bírál, felerősítve a dualizmust az értékek és a tények éles elválasztásával, s az adminisztratív viselkedést szigorú döntéseméleti alapon, a politika kaotikus világtól elválasztva akarja tudományosan optimalizálni. Tisztában van azonban ennek a korlátaival, a korlátozott racionalitás (bounded rationality) elve Simon művéből került a közforgalomba. Az adminisztrátort azonban döntéshozó gépként fogja fel, s a racionális döntéshozatal általános szabályai mindenféle szervezetre érvényesek, azaz eltűnik a magán- és közszféra lényegi különbsége.

Dwight Waldo *The Administrative State* (1948) című műve viszont éppen az ellenkező oldalról próbálta meghaladni a POSDCORB megközelítést, a fenti két szféra éles megkülönböztetésével és az adminisztratív állam sajátosságainak a magánszféra szervezési elveivel szembe állított megfogalmazásával. Az értékek és a tények (s ezzel a politika és az adminisztráció) szigorú elválasztását pedig bírálta és rámutatott arra, hogy a tények világára építő, egzakt tudományos igényű elméletek voltaképpen számos rejtett érték-tételezést tartalmaznak, s valójában szintén ideologikusak, csak a tiszta tudományos-ság leplében. Ennek a két megközelítésnek a vitája – mindig megújulva – azóta is folyik. Egyesek a tudományosság, szakszerűség és apolitikusság elvét hangsúlyozzák, de minden tevékenységformára túláltalánosítják, mint a döntéshozatal vagy a menedzsment absztrakt matematikai vagy formalizált elveit. Mások pedig az egyes társadalmi szférák – mint a közpolitikai rendszer – sajátosságát hangsúlyozzák, de kénytelenek azt is belátni, hogy ebben a sajátos rendszerben az értékek és a tények világa csak viszonylagosan választható szét, vagyis a politika és az adminisztráció világa átfedéseket mutat és ezer szálon összekapcsolódik. Az adminisztratív szakszerűség tehát csak relatíve különíthető el a politikai racionalitástól, s egyébként is ezek a határok állandóan változnak.

Ez utóbbi gondolat jegyében kezdődött meg a „policy sciences” oktatása az ötvenes évek közepén a nagy amerikai egyetemek politikatudományi tanszékein, beleépítve a hatalomgyakorlás problematikájába („power and policy”). A hatvanas évektől kezdve aztán belépett a szociológia a rendszerelmélettel és a szervezésemélettel, a közgazdaságtan az államháztartás és költségvetés (public finance, budgeting)

józan logikájával, valamint a „public choice” a maga rideg matematikájával, majd a „scientific management” elméletei vagy a „computer sciences” technikai csodaszerei is beépültek a közpolitika kutatásába és oktatásába. De nem feledkezhetünk meg a heterogén megközelítések felsorolásában a tipikus amerikai módszerről, az esettanulmányról (case study), amely a Harvard egyetem közpolitikai képzésének alapformájává vált.

## A KÖZPOLITIKA IRÁNYZATAI

Az amerikai elméletek alapvető korlátja, hogy valamennyien a gyakorlatiasságban versengenek egymással, s igazi elméletalkotásra és áttekintésre csak azok az irányzatok vállalkoztak, amelyek a hetvenes évektől kezdve a komparatív közpolitika felé fordultak, s ezzel szükségképp túllépték az egyedül üdvöztető amerikai közpolitikai gyakorlat szűk szemhatárát. A hetvenes években bontakozott ki az elvesztett hegemoniájának visszaszerzésére törekvő politikatudomány ellentámadása is az értékek nyílt vállalásával a többi társadalomtudomány által ajánlott „értéksemleges” technikákkal szemben. Az akkor divatos „demokratikus idealizmus” szellemében a demokrácia értékrendjét állították a vizsgálat középpontjába, a teljes és igazságos „népi” részvétel elsődlegességét, azaz egészében véve a „demokratikus adminisztráció” fontosságát hangsúlyozták a merőben technikai hatékonysággal szemben. Ez egyszersmind az új, világháború után felnőtt politológus-nemzedék lázadása volt a tekintélyek ellen, s egyben az „amorális” adminisztrációval szemben a „humánus” adminisztráció követelése. Ez volt tulajdonképpen az idézett „intellektuális krízis” a közpolitikában, aztán ez is elcsitult, és békésen intézményesült a kaotikus sokféleség állapota a közpolitika oktatásában és kutatásában is mint permanens krízis, hiszen a nyolcvanas évekre az amerikai évszázad vágyálma szétfoszlott már.<sup>6</sup>

Az amerikai közpolitikának Stillman szerint négy alapvető felfogása vagy megközelítése van, aszerint, hogyan viszonyulnak az államhoz.

1. Az államnélküliség vagy a negatív állam víziója (no state or negative state): a gazdaságnak el kell utasítania az állami beavatkozást, csak minimális államra van szükség, az igazi hős a közpolitikai rendszerben is a piac. A mesterséges állami korlátozásokat meg kell szüntetni, minden szabályozás, ami túlmegy a szabad piacon – legalábbis tendenciájában –, káros, kontraproduktív. Ennek az irányzatnak a legfőbb képviselői a „public choice” elméletet vallják, illetve a monetarizmushoz kötődnek. A minimális államnak ez a megközelítése nagyon népszerű és befolyásos volt a nyolcvanas évek elején, magában a kormányzatban is sokan képviselték. E felfogás klasszikus reprezentánsai a volt republikánus kormányzat számára dolgozó „policy” típusú kutatóintézetek (think tanks), amilyen a Hoover

Institution a Stanford Egyetemen, valamint az American Enterprise Institute és a Heritage Foundation Washingtonban.

Az „államnélküliség” elméletének hívei a kormányzatot is csupán a társadalmi szereplők egyikének tekintik a sok közül, amely éppen olyan önző mint az összes többi, tehát nem valamiféle – egyébként nem is létező – közérdeket követ, hanem a saját bürokratikus önértékét, éppen ezért kell megfékezni. Stuart M. Butler például azt írja a *The Privatization Option* (1985) című munkájában, hogy „A közigazgatás (public administration) hanyag és pazarló, mivel a közalkalmazottaknak nincs közvetlen érdekeltségük az üzleti haszonban... a bürokraták olyan tevékenységet (policy) folytatnak, amely a munkájukat megkönnyíti és az állásukat kellemessé teszi... Ennek eredményeként az állami vállalatok kevésbé reagálnak a keresletre, s ugyanannyi terméket nagyobb ráfordítással állítanak elő, mint a magánvállalatok”.

A közigazgatásnak és a közhivatalnokoknak ez a negatív megítélése az egész irányzatot jellemzi. Azt állítják, hogy még közszükségleteket és közfunkciókat is jobban látnak el magánvállalatok, ezért itt is szabad piacot kell biztosítani, vagyis a minimális állam elvét maximálisan kiterjesztik. A közigazgatásban is a magánvállalatok szigorú irányítási elveit kívánják érvényesíteni, ezért az utóbbi javára feloldják a kétféle menedzsment különbségét. Az államot tékozlónak és elhízottnak állítják be és a közérdek (public interest) nevében ideológiai támadásokat indítanak a visszaszorítására. Jóllehet számos vonatkozásban jogosan bírálják a közpolitikai rendszer alacsony hatékonyságát és helyezik a hatékonyság problémáját és technikáit a középpontba, az általuk kezdeményezett kormányzati gyakorlat korántsem igazolta a magánvállalatok nagyobb hatékonyságát és eredményességét az adott területeken. Sőt a még jobban decentralizált és privatizált közigazgatás, a politikailag kinevezettek dominanciája a szakértőkkel szemben újabb problémák sokaságát hozta felszínre, például a környezetvédelemben.

2. Az aktivista vagy pozitív állam (bold state or positive state) víziója: a fenti modell szöges ellentéte, amely a közpolitikában nagy szerepet tulajdonít az államnak és ezt növelni kívánja. Az álláspont képviselői jogosan rámutatnak arra, hogy az egyre komplexebbé váló társadalmi élet az állami kötelezettségvállalásnak újabb és újabb kiterjesztését követeli meg, és a korábbi szerepkör is elmélyültebb munkát kíván. Magán a közigazgatáson, illetve kutatói és oktatói intézményhálózatán belül nagyon népszerű ez az irányzat, amely a közpolitikai rendszer belső reformját, továbbfejlesztését is szorgalmazza, beleértve a szigorúbb beszámoltathatóságot és a nagyobb társadalmi nyitottságot is. Ez a megközelítés kormánynyilatkozatok sorában is megjelenik, példa erre a Paul A. Volckerről, a kormányzat hatékonyságát vizsgáló bizottság elnökéről elnevezett Volcker-jelentés, a *Leadership for America: Rebuilding the Public Service* (1989). A jelentés hangsúlyozza, hogy az erős közigazgatási rendszer iránti

igény nem csökken, hanem növekszik, s hogy Amerika a nagy nemzetközi versengésben csak akkor tud helytállni, ha az újonnan felmerülő ügyek sokaságára is kiterjeszti a hatékony közpolitikát, vagyis „olyan magasfokú szakmai képzettséggel és etikai érzékenységgel megáldott közszolgáltatásra van szükségünk, mint amilyent Amerika megérdemel”.

Az aktivista állam koncepciója megjelenik olyan új keletű művekben is, mint az R. B. Denhardt és E. T. Jennings által kiadott *The Revitalization of Public Service* (1987) című kiadvány, amely egy szakmai konferencia eredményeit összegezi, vagy a public management sajátos területét korszerűsíteni kívánó Steven Cohen *The Effective Public Manager: Achieving Success in Government* (1988) című munkája. James A. Stever *The End of Public Administration: Problems of the Profession in the Post-Progressive Era* (1988) című könyve viszont egyenesen a közpolitika mint szakma (polity profession) filozófiáját és étoszát akarja megújítani, tehát azt veti fel, hogy nem elég a közpolitikai rendszer nagyobb hatékonyságát megteremteni, szükség van egyben a szakma politikai legitimitációjára is, azaz az aktív állam szükségességét is el kell fogadtatni a lakossággal. Az aktivista állam megközelítés tehát jellegzetesen a szakma belső vitáit, öntudatát és saját ideológiáját jelzi, ez adja erősségét és egyben gyengeségét is. Az irányzat képviselőinek azonban eddig nem sikerült sem egységes, új elméleti koncepciót kialakítaniuk, sem az aktivista állam számára szükséges politikai legitimitást elérniük, ezért képviselőik jórészt saját belső erőikre korlátozódnak.

3. Az állam-előttiség vagy fél-államiság (pre-state or halfway state) víziója: ez az irányzat az amerikai gyakorlat és szokás egyszerű folytatója, amely rögzíti a közpolitikai rendszer hagyományos köztes állapotát és normatív megközelítés helyett inkább analitikus megközelítést vállal, amilyen a fennálló és működő rendszer egyszerű leírása. Az olyan művek, mint John A. Rohr *To Run a Constitution: The Legitimacy of the Administrative State* (1986) vagy Don K. Price *America's Unwritten Constitution: Science, Religion, and Political Responsibility* (1983) című könyve az amerikai közpolitikai rendszer szerves folytonosságát vallják és a fennállót a minden világok legjobbjaként vállalják. Úgy látják, hogy az amerikai közpolitikai rendszer előnye éppenséggel a decentralizáltságában, vagy akár fragmentáltságában van, mivel ez adja meg gyakorlatiasságát és demokratizmusát, flexibilitását és inkrementalizmusát. Ezért nem nagyobb reformokat és alapos modernizálást javasolnak, hanem az egyes részterületek óvatos belső reformját, hatékonyságuk lépésről lépésre történő növelését.

A fél-államiság hívei a belső fejlődésre koncentrálva, sőt abba bezárkózva szembefordulnak mindenféle komparatív szemlélettel, illetve idegen módszerek importjával. Az amerikai alkotmányosság értékeinek a folytonossága és ezért Amerika egyedülvalósága és kivételessége a fontos számukra, azaz nem a technikai szakértelemre

és hatékonyságra, hanem az erkölcsi és politikai értékekre és elkötelezettségre helyezik a hangsúlyt. Számukra a politika és az adminisztráció éles elkülönítésének, az önmagában vett adminisztratív hatékonyságnak nincs értelme. Legnagyobb erényük a fennálló, a realitások alapos ismerete, legnagyobb korlátjuk a status quo egyoldalú és fantáziátlan védelme. A kritikátlanság miatt ez az irányzat, bár igen mélyek a szakmai gyökerei és kötődései, magában a közpolitikai szakmában is egyre népszerűtlenebbé válik, hiszen nincs válasza a nyilvánvaló adminisztratív válságra.

4. Az „állampárti” vagy professzionalista-technokrata (pro-state or professional-technocratic) vízió: ez a megközelítés a professzionalizmus és globalizmus egyesítése jegyében akarja megújítani vagy továbbfejleszteni az adminisztratív államot, s ennyiben a professzionalisták „új osztályának” ideológiája és szakmai elmélete. Amint például James L. Perry *Handbook of Public Administration* (1989) című munkája megfogalmazza, az új világhelyzetben sajátosan új kapcsolatok jöttek létre a politikai és az adminisztratív szféra és a nemzetek között, sőt a két szféra és a nemzetek különállása megszűnésének tényéből kell kiindulni. A globális közigazgatás igénye tehát radikálisan új helyzetet teremt, amelyben az interdiszciplinaritásnak és a professzionalizmusnak még nagyobb a jelentősége, mint korábban. Az amerikai és egyéb hagyományoknak viszont kis jelentőséget tulajdonít ez a koncepció, mégsem tekinthető igazán komparatív szemléletnek, hiszen az amerikai gyakorlat jegyében és szellemében fogja össze a globális közpolitikát. Nem múlt- vagy jelen-, hanem jövőorientált, s a globális látásmódja miatt voltaképp nem is a (nemzeti) államot, hanem a kompetens szakértői személyiséget helyezi a középpontba, aki magasfokú tudásával és kreatív készségével képes az amerikanizált globális uralkodó osztály tagjaival szemben támasztott követelményeknek megfelelni.

A globális professzionális technokráciának ez a manifesztációja voltaképpen a professzionalistákat ruházza fel azzal a szereppel, amit korábban a vezető politikusok töltek be, de manapság már felkészültség hiányában képtelenek ellátni, s ezért a profik hatalomátvételére van szükség. A szakértők világa egyben a technikai utópiák világa, egy technicizált, túlkomputerizált világ, Taylor technicista szemléletének újjászületése jóval magasabb fokon. A szakértelem túlhangsúlyozása természetesen együtt jár az oktatás nagyüzemeinek, az egyetemeknek a középpontba állításával is. Ennek az irányzatnak a képviselői a nagy egyetemekről származó tudósok, akik befolyásos politikai tanácsadói szerepet töltenek be, s a maguk társadalmi helyzetét vetítik ki merész forradalomként a közpolitikai rendszerbe. Éppen ezért szívesen megfeledkeznek a közigazgatás hétköznapijairól és közkatonáiról, alapvető működéséről, és csak a csúcspontokra függesztik tekintetüket. Ezt a rendkívül befolyásos, a főbb döntéshozatali centrumokban domináns irányzatot antidemokratikus elitizmus és a kívülállók számára nehezen érthető szakmai zsargon, intellektuális arisz-

tokratizmus jellemzi, amely nagymértékben korlátozza befolyási mezejét.

Stillman konklúziója végül is az, hogy valamennyi irányzatnak megvannak az előnyei és hátrányai, s a valóságos mozgás ezek „dialektikus egységéből” adódik. Nem kétséges azonban, hogy a maga részéről Stillman „állampárti”, azaz az állam központosító szerepének továbbfejlesztése, az amerikai közpolitikai rendszernek az európaihoz közelítése mellett tör lándzsát. Szerinte ugyanis a globalizálódás a korábbi amerikai államnélküliséget mint sajátosságot egyre inkább elavult, hátrányos vonássá teszi, ami a korábbi viszonylagos külső-belső elszigeteltségből fakadt, de most már inkább a fejlődés korlátja. Az itt bemutatott álláspont nem tekinthető általánosan elfogadottnak, mint ahogy bármilyen más megközelítés sem az az amerikai közpolitikában, de jól össze foglalja a különböző irányzatokat és önmagában véve jól jelzi a haladás irányát is.<sup>7</sup>

#### EGY NEM LÉTEZŐ TUDOMÁNY MEGSZERVEZI MAGÁT

Miközben éles viták zajlanak arról, hogy létezik-e a public administration vagy public policy mint önálló tudományos diszciplína, addig a szakma jól megszervezte magát. Érdekképviselőtének szervezettsége és ezzel érdekérvényesítő képessége igazán amerikai színvonalú, vagyis jól „adminisztrálják” magukat. Lincoln elnök 1863-ban létrehozta a tudományos akadémiát (National Academy of Sciences), s egy évszázad múltán az első önálló akadémia ezen túlmenően az 1967-es alapítású közigazgatási akadémia (National Academy of Public Administration, NAPA) volt. A NAPA a közpolitikai tudományosság több mint négyszáz kiemelkedő képviselőjét tömöríti, gyakorlati és elméleti szakembereket, azaz a közigazgatásban és az oktatásban alkalmazottakat egyaránt. Tükrözi a terület tarkaságát, illetve négy nagyobb szakterületen kívánja átfogni a közpolitikát: Executive Organization and Management, International Programs, Federal System, Public Service. Saját kutatási programja és rendezvénysorozata van, amelyet gazdag és befolyásos szponzorok, rendszerint az óriásvállalatok képviselői, finanszíroznak. A jelenlegi kutatási program (Strategic Agenda for the 1990's) főbb irányai a következők:

(1) a közzolgálat kompetenciájának és minőségének javítása: felkészülés a 21. századra,

(2) a nemzet képességének fokozása a célok meghatározására, az eredményes végrehajtás biztosítására és a közzszolgálati teljesítmények mérésére,

(3) a végrehajtó és a törvényhozói hatalom közötti kapcsolatok erősítése,

(4) a föderalizmus működőképessé tétele,

(5) az állami és magánszervezetek megfelelő szerepkörének kialakítása,

(6) az új demokráciák támogatása a nemzetközi public management programok segítségével,

(7) a globális környezetvédelem elősegítése.

Hasonló szerveződési folyamat játszódott le az oktatás szférájában is. Jóllehet az oktatást is végtelen tarkaság jellemzi, kb. ötven alaptankönyv vagy kézikönyv van jelenleg forgalomban az Egyesült Államok egyetemén, és még ennél is nagyobb a kurzusok sokfélesége, mégis megfigyelhető a központi ellenőrzés tendenciája is. 1970-ben többszáz oktatási intézmény részvételével létrejött a National Association of Schools of Public Affairs and Administration (NASPAA). A NASPAA igen hatékony szervezetnek és érdekképviselőnek bizonyult, s hosszú egyeztetési folyamat után, 1988-ban létrehozott egy akkreditációs bizottságot az MPA (Master of Public Administration) graduális programok elbírálására. Az oktatási programok szabályozására többévtizedes törekvése valósult meg, s nagy előrelépés történt a NASPAA révén. Igaz, ez is csak úgy, amerikaiasan valósult meg, mint minden szabályozás, a kisebb egyetemek egész sora nem akkreditáltatta a programját, de volt olyan nagy egyetem is, a Harvard, amely szándékosan nem tette ezt, jelezve, hogy felette áll minden szabályozásnak. Az akkreditálás és ezzel az oktatási programok bizonyos szabványosítása mégis igen fontos, és rangot ad az elfogadott programoknak. De egészében a közpolitika oktatása ugyanolyan fragmentált és sokszínű maradt, mint maga az amerikai közpolitikai rendszer.

A NASPAA kimutatásai szerint a 173 MPA programból 64 (37%) a politikatudományi tanszékeken zajlik, 44 (25%) a közszolgálattal (public affairs) foglalkozó oktatási intézményekben, 31 (18%) a public administration-ra specializálódott egyetemeken, 19 (11%) a business school-okban, 12 (7%) a public policy oktatási intézményekben és végül 3 (2%) a menedzsment iskolákban. Ez mutatja az iskolarendszer tarkaságát és főbb irányait graduális szinten, további bontásban pedig az is kitűnik, hogy ezeken a programokon tanított kurzusokon egészében véve mégis a politikatudomány dominál. Az összes kurzus száma a fenti programokon 4471 volt, ebből 1055 (24%) public administration és 863 (19%) politikatudomány, de az előbbi is jórészt politológusok tanították. Fontosság szerint ezután a közgazdasági tárgyak következtek, az economics (407 kurzus – 9%) és a business administration (422 kurzus – 10%). A többi társadalomtudományok mint a jog (163 kurzus – 4%) és a szociológia (159 kurzus – 4%) csak csekély arányban szerepeltek, illetve viszonylag nagyobb helyet kaptak a statisztika-matematika (193 kurzus – 4%) és a computer sciences (150 kurzus – 3%). A sokféleség mögött statisztikai átlagban tehát bizonyos közös vonások mutatkoznak, a public administration graduális oktatása az Egyesült Államokban a közgazdaságtannal és más társadalomtudományokkal feldúsított, formális matematikai és technikai képzettséggel alátámasztott, kiterjesztett alkalmazott politikatudományi oktatás képét mutatja.<sup>8</sup>



A közalkalmazotti-közhivatalnoki szakma megszervezettsége a kormányhivatalokban a legnagyobb, és ez szorosan összefügg a képzési struktúrával. Rendszeresen megjelentetik ugyanis az összes kormányhivatali állás jegyzékét, pontos „nómenklatúraként”, azaz a közhivatalnokok formalizált rendszereként, hatásköri leírással, szakmai követelményekkel, fizetési besorolással és a megkívánt iskolai végzettséggel. Ez a jegyzék nemcsak föderális szinten létezik, hanem az egyes államok szintjén is, és még lejjebb, az adminisztratív hierarchia helyi szintjéig. Ezekre a helyekre képeznek az egyetemek és speciális főiskolák (college), vagyis közvetlenül alkalmazkodnak a sajátos munkaerőpiac előírásaihoz, illetve az egyetemek a továbbképzés (on job training, midcareer education) eszközével szolgálnak, beleértve az egyetemi oktatók és a vezető adminisztrátorok rendszeres, kölcsönös cseréjét is. A szakmai követelményeknek ilyen pontos és részletes leírása és a hivatali előmenetel minden lépéséhez előírt továbbképzés (s ezzel az egyetemi rendszer és az adminisztratív struktúra közeli kölcsönhatása) az amerikai adminisztratív állam meglepően centralizált vonása, amely mint magasfokú megszervezettség éles ellentétben áll a sokat emlegetett fragmentációval.<sup>9</sup>

## KÖZPOLITIKA – AZ EGYSÉG SOKFÉLESÉGE

Az eddig közpolitika néven tárgyalt politikai alrendszer és tudomány az egységesedés és a sokféleség együttes jeleit mutatja. Egy rendszeres áttekintés számára kézenfekvően kínálkozik, az administration és a policy típusú foglalkozási ágak, illetve tudományterületek megkülönböztetése.

A közpolitikai rendszer nagy része az adminisztratív államra mint az igazgatási rendszer működtetésére vonatkozik. Az itteni szerepek inkább igazgatásiak és szervezésiek, ha nem is rutin jellegűek, de hétköznapiak, állandóan ismétlődőek, ahogy a közszolgálatok működtetéséből, a dolgok adminisztrálásából, a kormányzat aprómunkájaként felfogott kormányzásból (governance) adódik. Az administration-nak is kétféle formája van, az elsőt általános (generic) vagy átfogó (comprehensive), a másikat speciális adminisztrációnak nevezhetjük. Általános adminisztráción a tulajdonképpeni közigazgatást értjük a maga teljes szélességében és minden szintjén, speciálisan pedig az egyes sajátos közszolgálati funkciók, szakpolitikák igazgatását (egészségügy – kórházigazgató mint adminisztrátor és/vagy menedzser stb.). Ezt a megoszlást tükrözik a képzési intézmények és programjaik is, nagy részük általános public administration programot hirdet, másik részük sajátos területekre képez menedzsert és/vagy adminisztrátort. Így osztható fel a téma szakirodalmá is első közelítésben, bár az elméleti koncepciók nem feltétlenül követik ezt a megoszlást.

A policy típusú állások, képzések és kutatási irányok a tulajdonképpeni politikacsinálásra mint döntési folyamatra koncentrálnak,

ahogy a policy is eredeti szótári jelentésében akciótervet jelent. A szűkebben vett közpolitika most már mint a politika formája és eszközrendszere, a széles részvételi politika alrendszere és szolgálóleánya jelenik meg. A policy alapkérdése végül is az, hogy mit és hogyan lehet eldönteni és végrehajtani úgy, hogy az eredményes, hatékony és legitim legyen, ez jelöli ki a policy sciences legszélesebb körét, amelynek politikai metszetével itt foglalkozunk. A közpolitika területéhez ebben a szűkebb értelemben nem az igazgatás és működtetés, hanem az új dolgok eldöntése, a rutinon való túllépés tartozik, a legkisebb döntésektől a legnagyobbakig innovációt és kreativitást tételezve fel. Nem az ügyek mindennapos viteléről és a közigazgatási szervezet működtetéséről van szó, hanem arról, ami állandóan túlmegy ezen, mint az új ügyek keletkezése és eldöntése, programmá formálása, megvalósítása és a kivitelezés értékelése. Ezért a policy érthetően kevesebb embert foglalkoztat szakértőként, mint az administration ügyintézőként. De a policy-nál még ezen belül is viszonylag élesen elválík két terület, egyrészt a policy tartalmi értelmezése mint politikai dimenziója, másrészt a policy mint matematizált-formalizált eszközrendszer, amelynek révén a policy analyst a szakpolitikák valamennyi területén képes ugyanazokat az elemzési technikákat alkalmazni. A policy oktatása ezért vagy a politikatudomány keretén belül folyik, s a nagy egyetemeken politikai tanácsadók és elemzők sokaságát termeli, vagy sajátos programok keretében, ahol public policy címen inkább matematikai elemzési technikákat (hard analytics) oktatnak.

A policy irány azonban nemcsak egyetemekhez és az administration-nál jóval szűkösebb számú kormányzati munkakörökhöz kapcsolódik, hanem talán elsősorban tanácsadással foglalkozó nagy kutatóintézetekhez, ez a terület valósággal önálló „elemzési” iparággá nőtt ki magát (public policy research industry). A közpolitikai elemzéssel és tanácsadással foglalkozó intézmények tipikusan századunk termékei. Az első think tank-ek már a század elején megjelentek, de napjainkra számuk a százat is meghaladja. Rendszerint nagyiparosok által létrehozott alapítványokra épülnek, de mint non-profit szervezetek elemzésekre megrendeléseket vesznek fel és kormányhivatalokat is ellátnak tanácsokkal, illetve programokkal. A húszas éveket például a Brookings Institution dominanciája jellemzi, a negyvenes éveket a Rand Corporationé vagy a hetvenes éveket a Heritage Foundationé. Ezek az intézetek valóban nagypolitikát csináltak, s megváltoztatták egész irányát és mentalitását. 1900 és 1929 között 10, 1930 és 1959 között 17, 1960 és 1975 között 30, s végül 1976 és 1990 között újabb 55 közpolitikai kutatóintézet jött létre, tehát összesen 112. Ez azonban csak a mamutintézményekre vonatkozik, kisebb intézmények számát teljesen 1400-ra becsülük, s így a foglalkoztatottak nagyságrendje is százézes. A nagyobbak közül sokan dolgoznak a kormányzatnak, ugyancsak kölcsönös átjárással a munkahelyek között, különösen a katonai-stratégiai, külpolitikai és globális ügyeket kutató területeken,

a kisebbek viszont specializáltabbak és egy-egy szakterületen nyújtanak szaktanácsadást vagy készítenek programot és értékelést (McGann 1992).

A közpolitika sokféleségében vett egysége megmutatkozik azonban nemcsak társadalmi szerepében, hanem oktatási és kutatási struktúrájában is. A jelentős átfedés és összekapcsolódás ellenére az administration és a policy vonalak elválnak egymástól az oktatásban és a kutatásban is. Pontosabban szólva, a már említett történelmi logika szerint a második világháború után az adminisztratív állam kiterjedésével a „politika” (policy) és adminisztráció közötti dichotómia megkérdőjeleződött, majd ezen az újabb szinten kialakult munkamegosztással helyreállt vagy legalábbis megerősödött, míg a legutóbbi időszakot megint a dualitás leküzdésének törekvései jellemzik, de már az irányzatok és szerepek rendkívüli differenciáltságának bázisán. Amint tudjuk, ezt az ellentétrendszert az adminisztráció és a politika között keresztsbe metszi a tartalmi, társadalmi-politikai és a formai-technikai módszerek ellentéte. Időről időre új, mindenre megoldást ajánló technikai módszerek kínálóznak, amelyek látszólag a társadalom minden területére alkalmazhatók. Ilyen volt a két világháború között a POSDCORB, az ötvenes-hatvanas években a PPBS (Policy, Programming, Budgeting System), manapság pedig a kemény matematika és a komputerizálás. A módszertani forradalmak sokat változtatnak a közpolitikai rendszer egész struktúráján, jelentős mértékben egységesítik is, és megkönnyítik az átmenetet más társadalmi területekkel (menedzsment, döntés- és szervezélmélet stb.), de nem jelentenek csodaszert, s ezért egy idő után a naiv lelkesedés elmúlik, és az egyes területek sajátosságai markánsabban rajzolódnak ki.

Az administration és a policy megoszlásának a fő vonalai mentén, viszonylagosan elhatárolhatóan az alábbi megközelítések vázolhatók fel a közpolitika tudományában.

Az administration típusú megközelítéseknek három nagyobb csoportja van. Az első az adminisztratív állam szervezetére és apparátusának (bürokrácia) működésére koncentrál, a második a közigazgatás jogi vonatkozására (Administrative Law), a harmadik pedig állampolgári-etikai jellegére. Mivel Amerikában a jogi megközelítés a közpolitikában nem játszik jelentős szerepet, ezért a második irányzat sem túl jelentős, s így a rövid bemutatásban a másik kettőre koncentrálnunk. Az adminisztratív állam megközelítés hívei az állam szervezetét és működését interdiszciplinárisan ábrázolják, de ebben a politikatudomány és a szociológia dominál. Az egész irányzat Dwight Waldo már említett *The Administrative State* (1948) című munkájára megy vissza, amelyben a szerző az adminisztratív államot politikai kontextusban működő nagyszervezetként fogja fel. Waldo az adminisztratív állam politikai jellegének, azaz az adminisztráció és a politika együttesének tárgyalására újra meg újra visszatért, így például a *The Enterprise of Public Administration* (1980) című munkájában, illetve hosszú évtizedek után egy előadásában, amelynek már a címe is azt

sugallja, hogy a public administration elmélete egyben a politika elmélete is (Waldo 1990). Waldo olyan tradíciót honosított meg ezzel a felfogással, amely az adminisztratív állam amerikai szerepkörét az európaihoz szeretné közelíteni, s ezzel az amerikai közpolitikai rendszert is centralizáltabbá téve, „európaizálni”. Waldo követői, köztük Richard Stillman is, gyakran emlegetik az „állam visszahozatalának” szükségességét is T. Skocpol könyve alapján, s ennyiben kapcsolódnak a komparatív közpolitika törekvéseihez is, amelyek eloszlatták az amerikai rendszer abszolút fölényének mítoszát (Evans–Rueschmeyer–Skocpol 1985).

Az amerikai közgondolkodásban mindig fontos szerepet töltött be a Civic Education, az állampolgári nevelés tradíciója és az állampolgári morális viselkedés iránti elvárás, különös tekintettel a közszolgáltatásban foglalkoztatottakra. Az administration megközelítés másik alapformája tehát nem annyira a szervezet működtetése, hanem a közjó, a közmorál és a közszolgálat hármassága felől építi fel a public administration elméletét. Ez az értékszempontú felfogás része ugyan az adminisztratív állam fenti elméleteinek is, de ebben az irányzatban központi helyre kerül, míg a működtetés kérdése inkább másodlagossá válik. Derek Bok, a Harvard University elnöke 1988-ban a public administration legfontosabb kérdésének azt tekintette, hogy „milyen embereket akarunk mi megbízni azzal, hogy hivatalos hatalommal rendelkezzenek az életünk felett”. Erre mintegy rímelve mondta 1989-ben Morris Collins, az APSA elnöke, hogy a nevelési programok legfontosabb célja „diplomások képzése a legnagyobb szakértelemmel és magas etikai követelményekkel, a közszolgálat iránti odaadással”.<sup>10</sup> Újra meg újra felvetődnek az igények a közpolitika demokratizálására a részvétel kiterjesztése, az állampolgári szuverenitás tiszteletben tartása és a közszolgálati állampolgári morál javítása alapján, mint William B. Eimicke *Public Administration in a Democratic Context* (1974) című művében is. Végül a fiatal politológusok lázadása a hetvenes évek elején nem vezetett ugyan látványos áttörésre a közpolitika általuk meghirdetett demokratizálásában és humanizálásában, de az irányzat kétségtelenül befolyásra tett szert, amit az újabb konferencia, a Minnowbrook II. is mutat.<sup>11</sup>

A policy típusú megközelítések közül a formális elméletekkel, az alkalmazott közgazdaságtannak tekinthető public choice teóriával, a döntésemelletekkel, a menedzsment-elméletekkel és az esettanulmány-irányzattal itt nem kívánunk foglalkozni, ezek a már említett módon a különböző társadalmi területek túláltalánosított és leegyszerűsített elképzelésére épülnek fel. A policy típusú elméletek másik nagyobb csoportja viszont a politikatudomány felől közelít, mégpedig vagy az amerikai politikacsinálás (policy making) konkrét szövedéke és intézményrendszere, vagy pedig a komparatív közpolitika szélesebb látóhatára felől.

A szűkebb értelemben vett politikatudomány mint diszciplína és a public policy mint tudományterület a hetvenes évek elejétől egyre

jobban áthatotta egymást, s már nehéz is lenne határvonalat húzni közöttük, ugyanis a politikatudomány egyre gyakrabban úgy jelenik meg, mint az amerikai politikai rendszer működésének bemutatása a public policy felől, ahogy például Randall B. Ripley és Grace A. Franklin *Congress, the Bureaucracy, and Public Policy* 1991-ben már ötödször kiadott könyvében, vagy Guy Peters *American Public Policy* (1982) és *The Politics of Bureaucracy* (1984) ugyancsak több kiadást megért munkáiban. A nyolcvanas évektől világosan kirajzolódó törekvést és az új tradíciót jelzi John W. Kingdon *Agendas, Alternatives, and Public Policies* (1984) című befolyásos munkája is, amely az egész amerikai politikai rendszer működését a politikacsinálás felől mutatja be. A gyakorlatiasság sohasem állt távol az amerikai politikatudománytól, de most kifejezetten intenzívebbé vált az új felfogás szerint, amelynek jellegzetes kézikönyve A. Lee Fritschler és Bernard H. Rose *Executive Guide to Government, How Washington Works* (1980) című praktikus összeállítása a központi kormányhivatalok politikacsinálási és döntéshozatali szerepköréről. Végül az amúgy is empirikus beállítottságú amerikai politikatudomány oktatásában is jelentkeztek a policy megközelítésből fakadó gyakorlatias követelmények, ez a szemléletmód olyan tankönyvekben ölt testet, mint Mary G. Kweit és Robert W. Kweit *Concepts and Methods for Political Analysis* (1981) című munkája, amely a politológust a policy analyst szerepkörére készíti fel.

A komparatív közpolitika irányzata eltér ettől az amerikai politikatudományként tekintett policy megközelítéstől, amennyiben túllépi az amerikai sajátosságokat és a különböző politikai rendszerek eredményességét és hatékonyságát vizsgálja az eltérő történelmi utak, kulturális tradíciók és adott társadalmi szükségletek és elvárások alapján. Az irányzat legismertebb, s egyben összefoglaló műve az 1990-ben már harmadik kiadásban megjelentetett *Comparative Public Policy, The Politics of Social Choice in America, Europe, and Japan*.

A komparatív irányzat leggyakrabban társadalmi-gazdasági összehasonlító elméletek formájában jelentkezik, amely a modernizáció folyamatát állítva a középpontba az egyes társadalmak közpolitikai szükségleteit és kielégítésüket vizsgálja. Ez a megközelítés Amerikában is gyakran kapcsolódik a neokorporatista felfogáshoz, mint Harold Wilensky munkássága a hetvenes és nyolcvanas években, nevezetesen *The Welfare State and Equality* (1975) című műve és társszerzőkkel írott *Comparative Social Policy* (1985), valamint a *Democratic Corporatism and Policy Linkages* (1987). Kevésbé követhetőek sokféleségük miatt, de igen befolyásosak a komparatív közpolitika kulturális értékekre és tradíciókra támaszkodó elméletei (cultural values approach). Jobban azonosítható viszont az az irányzat, amely szerint nem a társadalmi-gazdasági feltételrendszer, hanem a politikai rendszer belső mozgása határozza meg egy adott országban a közpolitika fejlettségét és változásait („political matters”). Ezt a közpolitikai irányzatot például Francis Castles művei képviselik az

1978-ban kiadott *The Social Democratic Image of Society* óta, 1992-ben pedig megjelentette *Comparative History of Public Policy* című munkáját is, amelyben ezt az elvet történetileg végigkíséri.

Az összehasonlító közpolitikában is nagy erővel visszatért a neo-institucionalista megközelítés, amely az intézményeket, illetve rugalmasságukat és reformjukat állítja a vizsgálat középpontjába, s ezzel már visszatértünk a Waldo és Stillman által fémjelzett adminisztratív állam irányzatához is, amelyben ezek a megközelítések találkoznak. Végül több irányzatot egyesít igen kiterjedt munkásságában Richard Rose, az Európában élő amerikai politológus, akinek számos könyve közül talán az *Ordinary People in Public Policy* (1989) tekinthető a legfontosabbnak. Nem szabad azonban megfeledkeznünk arról sem, hogy a közpolitika már, legalábbis 1966-tól, Gabriel Almond és Bingham Powell alapvető művének, a *Comparative Politics, System, Process, and Policy* megjelenése óta, a politikaelméleti rendszerezés része, azaz a politikatudomány kézikönyvei a polity, politics és policy aspektusokat összekapcsolva és egymásra építve mutatják be. A közpolitika tehát olyannyira az összehasonlító politikaelmélet része lett, hogy a fenti szerzők a *Comparative Politics Today: A World View* című, 1992-ben már ötödik kiadást megért összefoglaló munkájukban a világ fontosabb közpolitikai rendszereit önálló fejezetben tekintik át, ami világosan jelzi a komparatív politikaelmélet és a komparatív közpolitika egymásra találását.

## VÉGSZÓ

Az amerikai közpolitikai rendszert és tudományát vizsgáló elemzést mint a komparatív közpolitika általános bemutatása első fejezetét természetesen kettős végsszóval kell zárni. Egyrészt a közpolitika tudománya jelenlegi végsszava lehet az az áttekintés, amit Paul Sabatier ad a politikatudomány és a közpolitika viszonyáról a kilencvenes évek elején, másrészt azt is látnunk kell, hogy milyen kihívás fogadta a Clinton-adminisztrációt az amerikai közpolitika radikális reformját illetően (Sabatier 1991).

Sabatier a policy-val foglalkozó politológusok (policy scholars) színrelépését a hatvanas évek második felére datálja, és egyrészt a társadalmi szükségletekből, másrészt David Easton *Systems Analysis of Political Life* (1965) című alapvető munkájából, avagy a politikai rendszerelmélet alapvetéséből eredezteti. A politológusok szerint az általuk művelt policy-kutatással befolyásolni akarták a politikai döntéseket, de a politikakészítési folyamatnak általában nem az egészére, hanem csak egy szűk szakaszára koncentráltak, amiből rengeteg ellentmondás származott, és végül is eléggé alacsony hatékonyságra vezetett. Különösen az ügyek meghatározása és prioritásának eldöntése (agenda setting), illetve a megvalósítás szakasza (implementation) vált elhanyagolttá ebben a policy process-en belüli fragmentált-

ságban. Ezek végül is beépültek ugyan az egységes politikacsinálási folyamatba, de a szerző szerint a közpolitikai közösségek és elitek tanulmányozása még nem eléggé előrehaladott, illetve a politikatudomány azt sem vizsgálja eléggé, hogy a policy process különböző szakaszaiban más és más politikai viselkedési formák követik egymást. Sabatier a politikacsinálási folyamat egységes modelljének felvázolására tesz kísérletet a neo-institucionalista elmélet szellemében, azaz a közpolitikai elmélet, illetve konkrétan a policy process fragmentáltságát átfogó rendszerezés révén kívánja feloldani, bemutatva a korábbi rendszerezési kísérleteket is.

Robert Samuelson rövid és tömör elemzése összefoglalja azt a válsághelyzetet, amellyel a Clinton-adminisztrációnak szembe kell néznie az amerikai közpolitikai rendszer radikális reformja során. A változásokat jól mutatja, hogy míg 1955-ben a katonai kiadások a költségvetés 62 százalékát tették ki és a szociálpolitikai kiadások csak a 22 százalékát, addig 1992-re megfordult ez az arány, s a katonai kiadások 22 százalékra csökkentek, a szociálpolitikai kiadások viszont 56 százalékkal a költségvetés legnagyobb tételévé léptek elő. A kormányzatnak ez a bőkezűsége az, ami éppenséggel népszerűtlenségének a legfőbb forrása is, tudniillik ez a növekvő közpolitikai elkötelezettség fokozódó adóterhekkel és költségvetési deficittel járt az Egyesült Államokban. 1929-ben a föderális kiadások még csak 2,8 százalékát tették ki a GDP-nek, jelenleg már 24 százalékát. Ugyanakkor, a növekvő föderális adóterhek ellenére is, az állami költségvetésnek egyre inkább kölcsönökből kellett fedeznie kiadásait, s a kamatterhek már jelentős tételét alkotják a költségvetési kiadásoknak.

Ezért Samuelson szerint a kormányzatnak a közösséget érintő elvi kérdésben (public philosophy) sürgősen kell döntenie, hol és mennyiben csökkenti a szociálpolitikai kiadásokat és programokat, illetve hogyan próbálja meg növelni a közpolitika hatékonyságát és eredményességét, és megteremteni politikai legitimitását. Az 1993-es deficit, 327 milliárd dollár már meghaladja a honvédelmi kiadásokat (289 milliárd dollár), de az adók jelentős emelése már érzékenyen érintené a széles középosztályt is.

A tanulság kettős: egyrészt a különböző ideológiai retorika ellenére az Egyesült Államok is megteremtette az európaihoz hasonló gondoskodó, jóléti államot, és időről időre meg kell küzdenie annak jól ismert válságjelenségeivel, másrészt lehet, hogy az amerikai közpolitikai rendszer egyes elemeiben hatékonyabb és eredményesebb, mint az európai, de az a sajátossága, hogy az érdekcsoportok óriási érdekérvényesítő képessége és az állam gyengesége révén a politikai mezőszféra rátelepül a makroszférára és uralja azt, egészében véve nem bizonyult sikeresnek. Az ellenkező eset, amikor az erős európai állam szervezi meg az érdekképviseleteket „korporatista” módon fölülről, vagyis a politikai makroszféra telepedik rá a mezőszférára, már a maga ellentmondásaival a komparatív közpolitika következő fejezetéhez tartozik.

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Vö. Huntington, 1968. Political Modernization: America vs. Europe c. fejezetével.
- <sup>2</sup> Ez a tanulmány a Közpolitika (Budapest Papers on Democratic Transition, 1993) c. bevezető írásom folytatása. Az itt közölt I. fejezet után a komparatív közpolitika még áttekintést kíván (II) Nyugat-Európát, (III) az Európai Közösséget és (IV) a közép-európai térséget, illetve Magyarországot illetően.
- <sup>3</sup> Az általános bevezetésben Rod Hague *The United States* című írását (1992) követem.
- <sup>4</sup> A válság témájában vö. Vincent Ostrom 1972. és legutóbb Richard J. Stillman 1991. (az alábbiakban ezt a könyvet követem az amerikai államiság és a közpolitika korszakai bemutatásában). Az amerikai politikai ciklusok klasszikus művei Samuel Huntington, *American Politics. The Promise of Disharmony* (1981) és Arthur Schlesinger, *The Cycles of American History* (1986).
- <sup>5</sup> Az egyik leggyakrabban használt kézikönyv, Richard J. Stillman *Public Administration. Concepts and Cases* (1992), amely már az ötödik kiadást érte meg, következetesen végigviszi ezt a heterogenitást azzal, hogy kritikai elemzéssel ugyan, de egymás mellé teszi a különböző megközelítéseket és részterületeket, „közpolitikai vegyessalátát” kínálva. Más munkák, mint Jeffrey D. Straussman *Public Administration* (1990) már második kiadásban megjelent könyve, vagy Melvin J. Dubnick és Barbara S. Romzek, *American Public Administration* (1991) című könyve, amelyek szintén tankönyvként, széles közönség számára íródtak, viszont egy meghatározott megközelítésből átfogó rendszerezést próbálnak adni. Végül egy „európai” közelítésben Richard Maidment és Anthony McGrew, *The American Political Process* (1986) című munkánkban az egész amerikai politikai rendszert közpolitikai folyamatként írják le.
- <sup>6</sup> Ezt a fejlődési ívet szintén Stillman (1991) alapján mutattam be. Ez a mű határozottan utal az új nemzedék lázadására a Minnowbrook-I. konferencián, amelynek anyaga a *Toward a New Public Administration: The Minnowbrook Perspective* címen jelent meg 1971-ben, s hosszan tartó vitát váltott ki.
- <sup>7</sup> Az irányzatokat Stillman (1991) könyvének 7. fejezete (*Modern Public Administration Theory as a Great State Debate: No State? Bold State? Pre-State? Pro-State?*) alapján jellemeztem.
- <sup>8</sup> Lásd Robert E. Cleary 1990: 664, illetve John W. Ellwood 1985 szeptemberében készült kéziratot munkáját, *A morphology of graduate education for public service in the United States*, amely részletes felmérés a NASPAA számára.
- <sup>9</sup> Federal Career Opportunities, a Federal Research Service Inc. kiadása, Vienna, VA., kéthetenként megjelenik. A *U. S. News and World Report* 1991. november 11-i számában összefoglalóan közölte a foglalkoztatottsági struktúra változását a közalkalmazotti-szakértői pályákon, beleértve például azt az érdekességet, hogy nőtt a globális MBA (Master of Business Administration) iránti igény, s egyre több amerikai végzi el a nagy európai képzési centrumok, például az International Institute for Management Development (Lausanne) tanfolyamait. A közpolitikai szakma nemzetközi megszervezettségének kérdését itt nem kívántam részletezni, csak jelezném, hogy az adminisztratív tudományok legutóbbi, XXII. nemzetközi konferenciájára 1992 júliusában került sor Bécsben. Brüsszeli központtal ugyancsak létezik az adminisztratív tudományok nemzetközi szervezete is, a International Association of Schools and Institutes of Administration, IASIA.
- <sup>10</sup> Idézve Clearly 1990. 663–664. alapján.
- <sup>11</sup> Vö. H. George Frederickson, Minnowbrook II, Changing Epochs of Public Administration, vagy David K. Hart tanulmányát (1989) a *Public Administration Review* a Minnowbrook II-vel foglalkozó különszámában.



## HIVATKOZÁSOK

- Clearly, Robert E. 1990. What do public administration masters programs look like? *Public Administration Review*, November–December
- Dubnick, Melvin J.–Barbara S. Romzek 1991. *American Public Administration*. New York: Macmillan
- Evans, P. B.–D. Rueschemeyer–T. Skocpol 1985. *Bringing the State Back In*. Cambridge U.P.
- Hague, Rod 1992. The United States. In: Martin Harrop (ed.) *Power and Policy in Liberal Democracies*. Cambridge U.P.
- Hart, David K. 1989. A Partnership in Virtue Among All Citizens: The Public Service and Civic Humanism. *Public Administration Review*, March–April (különszám).
- Huntington, Samuel 1968. *Political Order in Changing Societies*. New Haven and London: Yale U.P.
- 1981. *American Politics. The Promise of Disharmony*. Cambridge, Mass.: Harvard U.P.
- Maidment, Richard–Anthony McGrew 1986. *The American Political Process*. London: Sage
- McGann, James G. 1992. Academics to Ideologues: A Brief history of the public policy research industry. *PS: Political Science and Politics*, December
- Ostrom, Vincent 1972. *The Intellectual Crisis in American Public Administration*. The University of Alabama Press
- Sabatier, Paul A. 1991. Political Science and Public Policy és Toward Better Theories of the Policy Process. *PS: Political Science and Politics*, June
- Samuelson, Robert J. 1993. Clinton's Nemesis, *Newsweek*, February 1.
- Schlesinger, Arthur 1986. *The Cycles of American History*. Boston: Houghton Mifflin Comp.
- Stillman, Richard J. 1991. *Preface to Public Administration. A Search for Themes and Direction*. New York: St. Martin's Press
- 1992. *Public Administration. Concepts and Cases*. Boston: Houghton Mifflin Comp.
- Straussman, Jeffrey D. 1990. *Public Administration*. New York: Longman
- Waldo, Dwight 1990. Theory of Public Administration means in Our Time a Theory of Politics also. In: N. B. Lynn and Wildavsky (eds.) *Public Administration, The State of the Discipline*. Chatham, N. J.: Chatham House

---

# KÖNYVEKRŐL

---

## POLITOLÓGIAI EGYETEMI TANKÖNYV

Bihari Mihály és Pokol Béla közösen írott Politológia című egyetemi tankönyvét az Universitas Kiadó 1992-ben jelentette meg, és azóta ez a kötet országszerte elterjedt tankönyve a politikatudományi oktatásnak az egyetemeken és főiskolákon. Ezért indokolt, hogy folyóiratunk kiemelten foglalkozzék a széles körben használatos tankönyvet ért kritikákkal és továbbfejlesztési javaslatokkal. Ezeknek dokumentálása, ha féloldalasán is, lehetőséget nyújt a tankönyv Bihari Mihály által írt fejezeteinek megvitatása. A Tudományos Minősítő Bizottság a politikatudomány doktora cím elnyeréséért 1993. december 7-én nyilvános szakmai vitára tűzte ki Bihari Mihály tankönyvfejezeteit. Az opponensek, Ágh Attila, Hülvely István és Szentpéteri István írásos véleményének, valamint Bihari Mihály válaszának azokat a részeit, amelyek szigorúan az akadémiai doktori cím odaítélésének kérdésével foglalkoztak, elhagytuk, mivel a vitát elsősorban a kötet szakmai megítélése szempontjából közöljük. A kiküldött szakmai bírálóbizottság maximális pontszámmal javasolta az akadémiai doktori fokozat odaítélését a szerzőnek.

# Opponensi vélemények

SZENTPÉTERI ISTVÁN

1. A hazai politikatudomány a múlt század utolsó harmadában – az akkori modernizációs társadalmi igényeknek megfelelően – felvázolta és részben kimunkálta a hazai politika elméleti problémáit. A tudomány keletkezése részben Kautz Gyula *A politikai tudomány kézikönyve* című, 1876-ban kiadott művének megjelenésével eredeztethető, ezt követték olyan nagy politikatudományi munkák, mint az egy időben, 1895-ben Balogh Arthur és Concha Győző által kiadott *Politika* című munkák. A konzervatív, vagy enyhén liberális nézeteket tükröző monográfiák voltaképpen hosszú időre meghatározták a hazai politikatudományi gondolkodást. A két világháború között Krisztics Sándor Pécssett művelte egyetemi szinten a politikatudományt, majd lényegében vele csaknem egy időben Bibó István lépett a politológusok sorába. Az 1940-es évek végétől azonban egyoldalú, monolitikus nézet kapott lábra, és a „tudományos szocializmus” címen lehetett ún. politikatudományt művelni. Ez a négy évtizedes korszak az utolsó évtizedben bizonyos változásokat kétségtelenül megengedett, elsősorban a párt szervezeti keretei között működő tudósoknak. Emlékezetem szerint valamikor a hetvenes években, még politikai bizottsági határozat is született arról, hogy politikatudományt csak a pártintézményekben, mindenekelőtt a Társadalomtudományi Intézetben, illetőleg a párt politikai főiskoláján lehet művelni. Ez a szigorú korlátozás azonban szükségképpen puhult, érvényét veszítette, hiszen a pártintézményeken belül is mind többen megismerkedtek a nyugati politológia egyes műveivel, s a beérkező kevésszámú könyv, illetőleg külföldi utazásokon szerzett tapasztalatok alapján megindult egy másfajta, a hivatalosan megengedettől eltérő művelése. Személyes emlékeim is vannak arról, hogyan panaszkodott több pártintézmény tudós munkatársa amiatt, hogy művei pánccélszekrénybe kerültek, elfektetésre és kiadatatlanságra ítéltettek. Előbb-utóbb azonban az innováció – amely fogalmat dicsőítánsunk olyan szépen adaptált a politikára – megjelent

e tudomány művelésében is, és szükségszerűen megkezdődtek azok a kísérletek, amelyek egy más szemléletű politikatudomány – nevében is megváltoztatva –, a politológia kialakulását hazánkban megalapozták. Bizonyára jóval korábbi művek is vannak, de magam ezt a korszakváltást a hetvenes évek végére teszem: attól kezdve jött létre a politológiának egy olyan kutatási irányzata, amelyik igazán most érett be. A politikatudományt művelők körében ehhez a táborhoz tartozik disszertánsunk, és mondhatni elévülhetetlen érdemei vannak abban, hogy a zárt, dogmatikus, merev politikatudományban itt-ott olyan erjedés indult el, amely részben párton belül, majd párton kívül is új szemléletű politikaelméleti és politikatörténeti munkákhoz vezetett. A könyvben megjelenő, Bihari Mihály által írt fejezeteket úgy tekintem, mint a nyolcvanas évek elejétől – kezdetben kétségtelenül finomabban – fogalmazott koncepció részleteinek újragondolását és részben újrafogalmazását abban az időszakban, amikor a politológiára rakott bilincsek lényegében lehulltak. Feltétlenül nagy érdeme szerzőnek, hogy a politológiai publicisztika, a politológiai elméletalkotás terén bátran vállalkozott és, egzisztenciális bizonytalanságok kockázatától sem riadva, hozzájárult a modernizációs igényekkel fellépő politikatudomány megfogalmazásához.

2. Szerző koncepciójára, úgy vélem, leginkább az amerikai strukturális funkcionista felfogás és a rendszerelmélet hatott. Én azokat a fejezeteket tartom a legjobbnak – nevezetesen a VII. és VIII. fejezetet –, ahol bemutatja azokat az összefüggéseket, amelyek Talcott Parsons alapján a társadalmi rendszermodell összetevőiként kimunkálásra kerültek, s amelyek analitikus eszközként szolgáltak a társadalmi folyamatok megismerésében.

A rendszerelmélet ugyancsak ihletője volt szerzőnek, és végül is legfontosabb gondolatait rendszerelméleti sémákba is sűrítve vázolta, mintegy szemléltethetővé téve a politológia iránt érdeklődők számára a meglehetősen absztrakt összefüggés-magyarázatokat. A strukturális funkcionáliszmuson és a rendszerelméleten túlmenőleg nagyon erősen hatottak a politológia alakulására azok az empirikus felmérések, amelyek politikai szociológia irányából próbára tették az elvi tézisek érvényét, a társadalmi viszonyok mérésén keresztül szembesítették a valóságot az elmélettel. Szerző minden tanulmánya hol szorosabban, hol tágabban köthető ahhoz a négy fő funkcióhoz, amelyet Talcott Parsons a társadalom funkcióiként megkülönböztetett. Bihari Mihályt mégis az érdekli talán legjobban, hogy a gazdaság és a termelés, vagyis a parsonsi adaptációs funkció hogyan viszonyul a célkitűző és vezérlő funkcióhoz, amely a politikai alrendszer sajátos feladata. Ezzel kapcsolatban meg kell jegyeznem, hogy bizonyos „nagyvonásúnak” látom szerzőnek azt a kijelentését, hogy a társadalom legfontosabb és legdinamikusabb rendszere a politikai rendszer. Ha rendszerfelfogásban gondolkozunk és a rendszerelméleti elveket híven követjük, akkor nem engedhetjük meg magunknak azt a régivágú gondolkodásmódot, amelyik mindig a saját rendszerelemét a

többi rendszer tagjaihoz viszonyítottan meghatározónak tekinti. A társadalom rendszerszerű szemlélete éppen azt fejezi ki, hogy tudjuk, az elemek egymáshoz való kapcsolódásában a szerepek folyamatosan változnak, s hol az adaptáció, hol a reprodukció, hol a vezérlés, vagy éppen az integráció az, amelyik a többi elemhez viszonyítottan „felfutóban van”, és az egész rendszer dinamikus egyensúlyához néha pontosan a maga elmaradottságával, illetve elmaradottságának behozásával járul hozzá (lásd ezzel kapcsolatban V. Pareto rendszerfelfogását, vagy M. Katz és D. L. Kahn *The Social Psychology of Organizations* című munkáját). Ezért én egyáltalán nem tartom tudományos igényű ítéletnek az olyan kijelentéseket, amelyekkel más disszertációkban is sokszor találkozunk. Nemrégien például egy közigazgatástudományi disszertáció opponenciájánál is megjegyeztem azt, hogy a közigazgatási jogtudomány művelője olyan magától értetődően hangsúlyozza, hogy a közigazgatás az állam működésének legdinamikusabb eleme, mint-ha nem is lenne parlament stb.

3. A szerzők által kiadott könyv sajátos műfaj, több funkciót is magára vállalt. Mindenekelőtt a politológiai képzés elmélyítése érdekében olyan könyvet kell a hallgatók kezébe adni, amelyből rendszeres áttekintést kaphatnak a politikatudomány tárgyról, módszereiről, szerkezetéről és legfontosabb problémáiról. Tehát a könyv tankönyvnek is használható, márpedig a tankönyvvvel kapcsolatban nem követelmény, hogy minden ismeretközlése saját, eredeti tudományos álláspontot tartalmazzon. Ennek a könyvnek legtöbb fejezete azonban mindkét szerző saját, önálló tudományos eredményeként is elismerhető, sőt kifejezetten ilyennek kell elismernünk. Tehát ennyiben egyes fejezetek, hangsúlyozom, többet jelentenek egy tankönyvnél. Más kérdés az, hogy ez a könyv nem teljesen egyenletes színvonalú, mivel az oktatási igények a teljes spektrum áttekintését kívánják, erre azonban ily rövid idő alatt szerzők – talán nem sértem meg őket – nem is vállalkozhattak. Ezért nem várható el, hogy teljes rendszerességgel áttekintsék az egyetemes és a hazai politológia fejlődésének útját, vagy, ami még nagyobb követelmény lenne, minden alapvető kérdésre választ adjanak. A könyvben megjelentetett tanulmányok – mert az embernek esetenként az az érzése, hogy korábban megírt tanulmány többé-kevésbé változatlan formában került a kötetbe, ami nem lenne baj – a tankönyv fejezeteinek színvonalát differenciáltabbá teszik. Ezt az is bizonyítja, hogy egyes fejezeteknél használnak jegyzeteket, másutt inkább mintegy áttekintik, didaktikai szempontból összefoglalják a tárgyra vonatkozó nézeteket, nem nevesítve a felhasznált szerzőket, gondolkodókat.

4. Nagyon érdekes szerzőnek az a fejtegetése, hogy van-e paradigmaváltás a politológia tudományában. Ezt kétféle módon is feltehetjük magunknak, mert egyfelől vitathatatlanul paradigmaváltás történt, ha eddig érvényes és koherens politológiai fogalmi rendszernek tekintet-

tük a tudományos szocializmust, azaz a sztálinizmus politikaelméletét. Másfelől azonban problematikus az, hogy van-e paradigmaváltás magán a nyugati politológiai tudományon belül és beszélhetünk-e értékeknek és nézeteknek olyan átalakulásáról, amelyik valamilyen rendszeres, összefüggő, koherens nézetrendszert képvisel már a múlthoz viszonyítottan. Én úgy ítélem meg, hogy a politológiában a rendszerszemlélet megjelenése volt a paradigmaváltás, és mivel távolról sem mondhatjuk azt, hogy a rendszerszerűség összes konzekvenciáit levontuk volna, nem hiszem, hogy a nyugati, s pláne a hazai politológiában lényeges paradigmaváltásról kellene beszélnünk.

Ezt éppen azzal akarom szemléltetni, hogy szerző a politológia tudományrendszeren belül elfoglalt helyét és magának a tudománynak a belső struktúráját az UNESCO 1948-as állásfoglalása alapján tagolja, amikor is e tudomány tárgya és belső differenciálódása még nem a rendszerszemlélet szempontjai szerint kerültek bemutatásra. Szerző beszél a társadalom rendszerszerűségéről, ugyanakkor voltaképpen nem ismerjük a közreadott könyv alapján, hogy egy rendszerfilozófia bázisán miként változik meg a politológia teljes környezete. A filozófia a tudományrendszerrel régóta foglalkozó tudomány, és ennek a filozófiai gyökereknek az ismeretét türkőzi a disszertáció. Ugyanakkor pontosan azt a legnehezebb megérténünk, hogy van egy rendszerszemléletű tudományfilozófia, amelyik egészen más, mint ahogy azt itt eddig értelmeztük és amilyen fogalmakban, tudományrendszerben mi gondolkoztunk. Ez a rendszerelméleti filozófia a rendszerek struktúráiból (lágý, kemény rendszerek stb.), típusaiból vezeti le a velük foglalkozó tudományokat. Ha egy ilyen rendszerelméleti tudományrendszerezést megismerünk, akkor látjuk, hogy egészen más gondolkodásmód érvényesül a rendszerfilozófia alapján, mintha mi a politológiát a hagyományos filozófiai struktúrákhoz illesztjük. (Ilyen rendszerelméleti filozófia megalapozására irányuló munkának tartom pl. Th. Kuhn: *The Logic of Social Systems*. [San Francisco–Washington–London: Jossey–Bass Publishers, 1974.] c. és John P. Van Gigch: *Applied General Systems Theory*. [New York–Evanston–San Francisco: Harper and Row] c. könyvét.)

Éppen ezért én pragmatikus szempontból el tudom fogadni, hogy szerző egy UNESCO-állásfoglalás alapján alakítja ki a politikatudomány tárgyát, belső tagozódását. Az UNESCO akkori tanácskozásán azonban legfeljebb az akkor uralkodó nézetek többségét képviselő álláspont juthatott kifejezésre. A politológiának azonban mindig valamilyen egyedi tudományos nézetrendszerhez kapcsolódó struktúrája van. Ez feltétlenül alkotó tudományos tevékenység gyümölcse, nem pedig valami nemzetközi testület többsége által elfogadott álláspont lehet.

5. A disszertációval szemben támasztott igények között joggal feltehető az a kérdés, hogy szerző valóban meg tudta-e újítani, illetve

tisztítani a politológia elmélettörténetét és fogalomrendszerét attól, ami a tudományos szocializmus érvénye alatti időszakban ráakodott. Bihari Mihály köztudottan a politológia megújulásának hazai vezéralakja volt, tehát a válasz döntően csak az lehet, hogy mindig kereste és lényegében meg is találta a megújításnak, az innovációnak a követendő irányait. Esetenként mégis úgy érzem, hogy tapadt a régi fogalmi kategóriákhoz és egyes tudományelméleti nézetei mind a rendszerelmélettel, mind a strukturális funkcionalizmussal összeegyeztethetetlenek. Lehet, hogy apróságnak tűnnek, amiket az alábbiakban elmondani kívánok, de talán egy szélesebb áttekintés érthetővé teszi megfontolásaimat.

A kötet a IV. fejezetben a gazdaság és a politikai rendszer viszonyainak történeti típusait is vázlatosan áttekinti. Természetesen ez nem olyan döntő kérdés, ha a szavaknak és kitételeknek nem lennének politológiaiilag bizonyos elméleti konzekvenciái. Kezdjük azzal, hogy a 19. század elejétől kezdve a szociológiában, de részben a politológiában is, a formációelméletek halmaza jelent meg. Saint Simon, August Comte a formációelméletek korabeli megalapozói. A társadalomfejlődés történeti típusait kívánták kidolgozni, és ezzel azóta is minden szociológusnak megkerülhetetlenül foglalkoznia kell, választ kell adnia a társadalmi fejlődés tipológiájára. Marx egyértelműen elutasította August Comte ún. konzervatív formációelméletét és egy sokkal bonyolultabb, de lényegében egyes vonatkozásokban hasonló struktúrájú formációelméletet dolgozott ki. Engels nem rendelkezett olyan mélyreható történelmi és gazdasági strukturális ismeretekkel, mint Marx, de nagyon lelkesen fogadta, hogy Lewis Morgan az indián törzsek nemzeti és törzsi szerkezetét ún. megfigyelői, résztvevői szociológiai módszerrel feltárta, és felfedezte az „egyetemes társadalomfejlődési törvényszerűségeket”, amelyek elvezettek a marxizmus hol bonyolultabb, hogy szimplifikáltabb formációelméletéhez. Eszerint van az ősközösség, a rabszolgatartó társadalom, a feudalizmus, a kapitalizmus és szükségszerűen jön a szocializmus, majd annak magasabb formációja a kommunizmus, és valamikor – még talán be nem látható időn belül – az anarchizmus is. Ezt a formációelméletet szimplifikálta Sztálin, aki vagy saját felismeréséből, vagy jó tanácsadói sugallatára rájött, hogy Marxnak az ázsiai termelési módra vonatkozó nézetei kilógnak az ő általa kívánatosnak tartott formációelméletből. Mit lehet kezdeni az ázsiai termelési mód alapján kialakuló autoriter uralmi rendszerek szocializmus vonulatába való elhelyezésével? Ezért ezeket az írásokat a marxi hagyományból kiiktatta, vagy háttérbe szorította. Mindezt azért mondhatom el, mert még mindig maradtak egyes kitételek, amelyek arra utalnak, hogy ennek a formációelméletnek a hatása a megújuló politológiában tovább gyűrűzik és nem az az elméleti rendszer erősödik, amelyeket én a formációelmélet 19. századi formájával szemben a 20. századra meghatározónak vélek. A marxizmus August Comte, Lewis Morgan, Engels, Marx, majd az őket értelmező Lenin és Sztálin alapján

alakított ki egy minden társadalmi viszonyrendszerre érvényes formációelméletet. Én egy kicsit úgy érzem, hogy szerzőnk azokkal nem foglalkozik, akikhez politikai gyakorlatában egyébként közelállónak vélem. Nevezetesen a gazdaságtörténettel és társadalomtörténettel kapcsolatban nem írt arról, hogy ki Bernstein, ki Kautsky, kik az angol fábíánusok, B. Webb, az angol szocialisták, akik az ortodox formációelméletet átváltották, politológiaiailag alkalmazhatóvá tették. Ezzel megalapozták olyan gyakorlati politikai szervezetek létrejöttét, amelyek Európában a szociális gondolkodást többször sikerre vitték, nevezetesen a szociáldemokráciát.

A 20. században a formációelméletek helyére több más társadalomfejlődést magyarázó elmélet került. Tehát ne vegyük egyenlő szintre a 19. századi szociológiai magyarázatokat például Max Weber társadalomelméletével, vagy a 20. század közepén egyre élesebben kirajzolódó modernizációs elméletekkel. Ezért szerzőnél ezt a váltást bizonyos mértékig hiányolom. Ami gyakorlatban megvan nála, az elméletben nincs végigvezetve. Nevezetesen az, hogy a társadalom gazdasági, politikai átalakulását magyarázó modernizációs elméletek hívebben fejezik ki a változások hátterét, mint bármelyik formációs-elmélet.

Ide vezetem vissza, hogy van néhány olyan kitétel, amely a formációelméleti gondolkodásmádhoz kötődik. A 43. oldalon azt mondja szerző, hogy „nem a legtehetségtelenebb gazdálkodó az állam”. Ez, az állam szerepének mikénti felfogása, társadalomfilozófiai kérdés, de a mai értelmezésünk szerint és a legutóbbi négy és fél évtized tapasztalatai alapján ennek igazsága sajnos számunkra nem realitás, és noha vannak bizonyos ellenpéldák, főleg a keletázsiai államok modernizációjánál, mégis a társadalmi-gazdasági fejlődés az állami beavatkozás nélkül tűnik hatékonyabbnak. Éppen ezért azt a kitélt sem tudom helyeselni, amelyet a 88. oldalon mond, hogy a termelés „politikai irányítottsága” pozitív tendenciákhoz is vezethet. Azt mondanám, hogy ha van ilyen politikai irányítottság, akkor a cél éppen a gazdaság és politika szétválasztásában, a funkciók elkülönítésében kell hogy megjelenjen és nem kívánatos, hogy politológiai, politikai szempontok a termelés irányításában változatlanul, esetleg egyre növekvő, szerepet kapjanak.

## HÜLVELY ISTVÁN

Bihari Mihály az ELTE és a Tankönyvkiadó gondozásában megjelent, Pokol Bélával közösen alkotott *Politológia* című kötet általa írt fejezeteit nyújtotta be az akadémiai doktori cím elnyerésére. Ezek a fejezetek bizonyos értelemben eddigi tudományos tevékenységének egyfajta foglalatának is tekinthetők.

Bihari tudományos teljesítményében – tartalmát és formáját tekintve is – a modern társadalomtudományok közép-kelet-európai megho-



nosodásának és intézményesülésének sajátos útja tükröződik. Itt szó sem lehetett a nyugati minták és intézményesült politikatudományi paradigmák közvetlen átvételéről. A politikatudománynak valóban a térség problémáihoz kapcsolódó műveléséhez ebben a régióban nem volt és ma sem elég egy egyszerű – és Nyugaton már természetesen régen rendelkezésre álló – módszertani alapvetés. Itt a régió politikumának előzetes feltérképezésére és értelmezésére volt és van ma is szükség, amely nem végezhető el a nagy nyugati elméletek egyszerű átvételével, vagy – mint ez a marxizmus esetében történt – ideologikus manipulálásával. Ha ért el eredményt a múltban vagy a jelenben a magyar politikai gondolkodás, akkor az azért volt, mert előrelépett ennek a fontos és mindmáig csak részben megválaszolt kérdésnek a tisztázásában. Ehhez a perdöntően fontos kérdéshez képest – noha strukturálisan ez is mélyen megalapozott – szinte csak másodlagos kísérőjelenségnek tűnik az, hogy a politikai elméleti törekvések objektíve és szubjektíve is meglehetősen közvetlenül kapcsolódnak össze a napi politikával, vagy még inkább annak kritikájával. Egy olyan régióban, ahol a politikai alternatívák politikán belüli megfogalmazása gyakran elmaradt, késedelmet szenvedett vagy éppen lehetetlen volt, a kritikai szellem és egyfajta, hiányzó értékeket közvetítő normativitás szinte természetes kísérőjelenségévé vált a társadalomelméletnek – és benne a politológiai elméletnek, illetve politológiának is, mint ahogy a politológusban is erősebb a hajlam, hogy a közvetlen politikába ártsa magát. Mindehhez hozzátehetjük azt az egyediként is értelmezhető magyarországi helyzetet, hogy a kommunista rendszeren belüli reformtörekvések révén erre a közelebre a többi sorstárs országgal szemben nagyobb lehetőség kínálkozott.

Úgy gondolom, Bihari Mihály munkássága mindennek figyelembe vételével értékelhető csak adekvátan, legalábbis a kötetben szereplő fejezetei alapján. Igazolásként – saját önértékelésével megegyezően – kezdjük talán a „végeredménnyel”, nevezetesen azzal, hogy Bihari rendszerszemléletű politológus. Szemléletében a politikai rendszer, illetve alrendszer sajátosságainak és működésének a feltárása – a struktúra és a funkció – áll a középpontban. A kifejtés azonban többszólamú. Egyrészt – említett minőségében – kompilátor, mindegyik az amerikai strukturalista felfogás közvetítője, amelynek módszereivel és szemléletével részben maga is él. Másrészt – és mindegyik – azonban saját régiójának és társadalmának a szociológusa és politológusa, akinek másokkal együtt azzal a sajátos problémával kellett és kell még ma is szembenéznie, hogy ebből a régióból hiányzik az olyasfajta tagoltság, amely a politikai cselekvés vonatkozásában egy strukturalista szemlélet operacionalizálhatóságának előfeltétele lehetne. Hipotézise – másokéhoz hasonlóan – lényegében az volt, hogy a tagoltság szóban forgó hiánya nem a társadalom természetének normális velejárója, hanem a bolsevista hatalompolitika voluntarista jellegéből következő jelenség, és hogy

ebben az értelemben lényegében nem a társadalmi tagoltság tényleges hiányáról, hanem sokkal inkább e tagoltság manifesztálódásának a hiányáról van szó. Ez a hipotézis messzehatónak bizonyult abban az értelemben is, hogy a demokrácia kérdését új dimenziókba helyezte, amikor hangsúlyozta, hogy a társadalom reális szerkezetét véve alapul, semmiféle „közérdek” és erre épült monolitikus hatalom sem alkalmas arra, hogy a társadalmi különös érdekek valóságos problémáját meghaladja, illetve, hogy ezt a problémát ezektől a különös érdekektől függetlenül oldja meg. Ez az utóbbi tétel már magában rejtette a társadalmi érdekstruktúrából kibontakozó új politikai rendszer követelményét és annak pluralizmusát. A szociológia után a fáziskéséssel megújuló és intézményszerűsítő politológia művelői – köztük Bihari is – a társadalom reális szerkezetének a primátusát hangsúlyozták, és erre építették politikai rendszerkritikájukat.

A kötetben publikált fejezeteket tekintve ez a problematika mindekelőtt a gazdasági rendszer – vagy szélesebb értelemben véve: a társadalmi struktúra – és a politikai rendszer viszonyának tárgyalásában manifesztálódik. Bihari fejtegetései ezen a ponton a legkomplexebbek és a leginkább elméletiek. A politikai rendszernek mint alrendszernek a tárgyalása két fontos érvrendszerre támaszkodik. Az egyik az érdekkategória köré csoportosul. A másik az érdek politikai érdekke transzformálódásának szükségességét hivatott demonstrálni az érdekérvényesítés társadalmi feltételeinek és mechanizmusainak a vizsgálata alapján. Ami az elsőt illeti: Biharinál az érdek egyszerre számít első mozgatónak és függő változónak a társadalmi-politikai folyamatok értelmezésében. Mindez a társadalmi lét sajátosságaiból, az érdek egyszerre „objektív” és „szubjektív” jellegéből következik, s abból a feszültségből, amely az objektív-szubjektív dialektikát ezúttal is áthatja. Másrészt, számára az érdektörékvések „az egyén személyiségi összetevői közül a leginkább politikai természetűek”, már csak azért is, mert az „érdek minden esetben politikai-akaratú objektiválódásra, kifejeződésre törekszik” (45.o.), cselekvési indíték és motivációként pedig alapvető szerepet tölt be a másodlagos teleologikus tételezések konstituálódásában.

Könnyen lehet, hogy konkrétabb szociológiai és politológiai mondanójának ez az elméleti megalapozása – a formációelmélettel egyetemben – több szakma képviselőjét is termékeny vitára ösztönözné, ám a szerző mondanivalójának és elemzésének jelentősége máshol keresendő; nevezetesen, abban a tényben, hogy a társadalmi érdekmozgások és érdekartikulálódások elemzésével messze feloldja a kiindulópont elvontságát és kissé pszichologizált jellegét; vagy még inkább annak hangsúlyozásában, hogy az érdekek társadalmi mozgásában és demokratikus ütköztetésükben egy mással nem helyettesíthető tanulási folyamatról van szó. A diktatúra látens kritikája itt válik elméletileg élessé: hiszen nem kevesebbről van itt szó, mint arról, hogy az egyén érdekeltté tétele és a társadalmi érdekeket és azok

pluralizmusát tükröző politikai intézményrendszer nélkül nincs társadalmi tanulási folyamat, s a társadalom óhatatlanul destrukturalódik és elveszíti reflektáló képességét a különböző belső és külső kihívásokkal szemben.

Az érdekek politikai érdekke transzformálódásának folyamata és e folyamat hangsúlyozása ugyanakkor még egy fontos szempontból jelent tartalmi elhatárolódást a korábbi szemlélettől. Nevezetesen, a társadalmi különös érdekek és az úgynevezett társadalmi vagy össz-társadalmi érdek viszonyának a vonatkozásában. Kissé leegyszerűsítve: minden diktatórikus törekvés hajlik a társadalmi érdek „realista” értelmezésére, míg minden demokratikus törekvés végső soron „nominalista”, vagy legalábbis messzemenően relativizálja, a mindenkori hatalmi realitások és közfelfogás függvényévé teszi tartalmait. Vagy Bihari egyik megkülönböztetésével élve: az érdekmonizmus és érdekluralizmus felfogásának ellentétességében a politika és a politika társadalmi szerepének alapvetően különböző elképzelése rajzolódik ki, ám a kétfajta értelmezés közül csak a gazdasági és társadalmi érdekek és értékek pluralizmusát valló nézet alkalmas arra, hogy a politikai alrendszer strukturális és funkcionális szerepét a maga mélységében megragadjuk. S valóban azt tapasztaljuk, hogy minden mai politológiai elmélet és paradigma a modern társadalom lét- és érdekszerkezetének pluralizmusából indul, s csak ebből indulhat ki. Ugyanakkor – magától értetődően – a tudományon belüli differenciálódás is erre az alapfeltevésre épül. A politikum természetének az értékelése az említett pluralizmus általános elfogadása mellett ugyanis mostmár mindenekelőtt azon múlik, hogy milyen funkcionális elvárások kötődnek a különböző érdekek konfliktusaihoz, társadalmi és politikai együttműködésükhöz. Biharinál az amerikai pluralista elméleteknél megemlített kritikák utalnak arra, hogy a pluralista elméleteken belül is feltehető a politikum – mindenekelőtt a hatalompolitikai aspektusok – elhanyagolása, s ezzel együtt a politikai modern társadalombeli problematikájának egyfajta redukciója, mármint azokban az esetekben, ahol a csoportérdekek szabad konfrontálódása révén eleve egyfajta „harmonikus” egyensúlyi állapot, illetve optimális „társadalmi érdek”-realizálás tételeződik.

Úgy gondolom, hogy a magyar politológia társadalmi helyzete messze komplikáltabb ahhoz, hogy egy ilyesfajta redukcionizmust megengedhessen magának. Ez még akkor is így van, ha a rendszerváltást megelőző időszakban az egyéni és csoportérdekek „felszabadításának” és érvényesítésének az elve a rendszer halmozódó problémáinak megoldása szempontjából szinte minden mást háttérbe szorító feltételként merült fel. Ennek „ismeretelméleti” jelentőségéről már szóltam. Ugyanakkor azonban ebben a régióban – az árutermelési és a demokratikus politikai érdekközvetítő mechanizmusok hiánya következtében – a szociológia által megragadható empirikus érdekcsoportosulások rendszert korrigáló és rendszert megújító szerepe sokkal áttételesebb és ellentmondásosabb annál, hogysem meg-

állhatnánk ennél – az egyébként jogos – követelménynél. A kelet-európai politikum – mint a politikatudomány és általában a politikai gondolkodás tárgya – nem kerülheti meg a rendszerváltásnak azt a mélyebb problémáját, hogy minden intézményesülés és szervezeti, érdekképviselési artikuláció makrotársadalmi kerete a nyugati racionalitás szempontjait alapul véve sokkal ellentmondásosabb a nyugati társadalmakéhoz képest. Ám ha ez valóban így van, akkor a magyar politológia szemléletmódja – a nemzetközi politikaelmélet amerikai szóhasználatával élve – csakis „realista” lehet, azaz feltétlenül tekintettel kell lennie azokra a nehézségekre, amelyek az érdekek politikai érdekké tanszformálását nehezítik, illetve rendkívül problematikusá teszik abban a pillanatban, mielőtt a társadalom egészének a kérdése vetődik fel. Nevezetesen annak a kérdése, miként hat a társadalom egészére egy részrendszer racionalizálása olyan körülmények között, amikor a társadalmi egész mint a részrendszer környezete nem rendelkezik azzal a racionalitással és strukturáltsággal, amely alapján egyértelmű jelzésekkel szolgálhatna az érdekek különböző szintű artikulációjához, s amikor ezért elméletileg egyáltalán nem természetes, hogy ilyen körülmények között az inputok és outputok dialektikájából feltétlenül egymást erősítő végeredmény származik-e. Az anarchizált kelet-európai társadalmak még sokáig nem állnak össze olyan „egésszé”, amelyben a különböző társadalmi területek és alrendszerek egymást erősítő módon működnének.

Mindennek következtében a gazdaság és a politika problémájának kiemelt kezelése ebben a vonatkozásban is visszaigazolódik. De ugyanezt mondhatjuk a hatalom, a politikai akarat és döntés kérdéséről is. Igaz, Bihari Mihály elméletileg nem tárgyalja a kelet-európai politikum imént említett problémáit, talán nem is ért egyet fejtegetéseimmel. Bihari elsősorban az érdektanszformációk és érdekütköztetések elemzésének a specialistája. Itt érzi otthon magát leginkább, s talán nem tévedek, ha azt állítom, hogy ebben a legeredetibb. A konkrétumok elemzésének az embere. Stílusa is ennek a műfajnak felel meg legjobban. Bihari ugyanis általában elemez, bemutat, rögzít, racionalizál, felvilágosít és közben – szinte már notórikusan – formalizál és pontokba szed. Mindez arra vall, hogy precízen előkészíti elemzéseinek és szemléletének eszköztárát, hogy azután a konkrétan célba vett problémára koncentráljon. Ez a – ha tetszik – módszertani formalizmus már önmagában is inkább a konkrétumokra irányuló analíziseknek kedvez, elméleti fejtegetéseknél kevésbé alkalmazható, mert könnyen a tartalmi mondanivaló rovására megy.

Az előbbi fejtegetésekhez kapcsolódik az a kritikám is, hogy néhány helyen túlságosan formalizáltan nyúl a kérdéshez. Ezt egyébként az értékről írt fejezetnél éreztem leginkább, ahol a különböző típusú értékek formális leírása és formális ellentétpárokba állítása helyett szívesebben olvastam volna például többet a

szabadság és egyenlőség ellentétességének politikai tagozódást eredményező, s a pártrendszerek tagoltsága szempontjából is konstitutív jelentőségéről.

## ÁGH ATTILA

Bihari Mihály akadémiai doktori értekezése nem klasszikus értelemben vett monográfia, hanem olyan elsődleges rendszerezés, amely kiindulópontul szolgálhat a további monografikus kutatásoknak. Könyvéből is kitűnik, hogy a magyar politikatudomány további professzionalizálódásához széleskörű kutatásokra, s köztük koncentrált monografikus kutatásokra van szükség, s immár lehetőség is. Bihari munkája rendkívül széles és alapos szakirodalmi áttekintést ad, a politikatudomány szinte valamennyi területén megadja azt az elméleti és szakirodalmi alapvetést, amelyhez a kutatás és az oktatás különböző szintjein kapcsolódni lehet.

Az értekezés a politikatudomány rendszerének bemutatására törekszik, s ebben rejlik első tudományos eredménye, de a rendszerezés egyes részterületein is komoly tudományos vívmányokat mutat fel. Különösen fontos e tekintetben a pluralizmus- és legitimációs elméletekre, avagy a pártelméletre és párttipológiára utalni, amelyek a hazai szakirodalomban egyedülálló módon tárgyalják a fenti kérdéseket. Korántsem véletlen, hogy ezek szerves folytatásaként, a Bihari által vezetett pártkutatási team munkájának eredményeként, az ő szerkesztésében és összefoglalásával jelent meg az első kötet a magyar pártrendszer keletkezéséről.

Bihari Mihály és Pokol Béla könyvének lektoraként már módomban volt számos részletes kritikai megjegyzést tenni, most ezért csak egy-két általánosabb jellegű kritikai megfontolást szeretnék felvetni. Először is szembeötlő, hogy Bihari munkája a szó legpozitívabb értelmében vett nemzedéki élményt tükröz a politikatudomány nyolcvanas évekbeli fejlődéséről, de ez azzal is jár, hogy a szóhasználat és egyes kategóriák már felfrissítésre és kiszélesítésre szorulnának a kilencvenes évek elején. Ugyancsak jellemző a munkára, hogy bizonyos mértékig túlzásba viszi a rendszerezés szempontjait és az elemzések néha túl formalizáltak. Ezek a jelek megmutatkoznak az úgynevezett bolsevik típusú pártok jellemzésében is. Ezzel együtt Bihari elmélete a legjobb teoretizálása ennek a párttípusnak az általam ismert nemzetközi szakirodalomban.

A kritikai megjegyzések másik nagy csoportja a rendszerezés természetes tartalmi korlátait taglalhatná. Nevezetesen, a szerző nagy igényű összefoglalása ellenére szükségképpen kevesebb figyelmet tud szentelni bizonyos területeknek (a civil társadalom kérdései, a komparatív politikaelmélet, a külső tényezők hatása a belső politikai fejlődésre, egyáltalában a nemzetközi viszonyok elméletéhez való kapcsolódás stb.), köztük olyan területeknek is, amelyek csak a

legutóbbi években váltak hangsúlyossá, mint például a közpolitika. Ezek azonban, mint említettem, minden rendszerezés természetes, strukturális és időbeli korlátai, s maguk is jelzik, hogy a rendszerezés igen nehéz tudományos feladat.

Bihari Mihály értekezése jelentős tudományos munka, amely mind a formai, mind pedig a tartalmi követelményeknek megfelel, komoly szakirodalmi felkészültségről tanúskodik és számos tudományos eredményt, novumot tartalmaz.

BIHARI MIHÁLY

## Válasz az opponensi véleményekre

Több közös vonás és értékelés található opponenseim véleményében, ezekre megpróbálok együtt válaszolni. Az első ilyen közös elem az, hogy mindhárman kitérnek arra, hogy a politikai tudományok sajátos fejlődésének vagyunk tanúi, értékelői, talán nem túlzás és szerénységtelenség, ha azt mondom, hogy elősegítői is. Az a sajátos társadalomtörténeti folyamatokba ágyazott elmélettörténet, melynek jegyében a hazai politikatudomány fejlődik, korszék-specifikus, rendszermeghatározott folyamat.

A hazai politikai tudományok megkésett fejlődésének vagyunk a tanúi és elősegítői. Az igazán maradandó és tudományos értékeket felmutató társadalomtudományok többnyire kritikai tudományként alakultak ki, új paradigma köré szerveződtek, nemritkán egyszerre kellett tudományos és politikai szabadságharcot folytatniuk. A hazai politikatudomány mindkettőből kivette részét a hetvenes és a nyolcvanas években, ezért – miként Hülvely István is hangsúlyozza – a politikatudomány kezdeti lépései elválaszthatatlanok a radikális társadalmi reformoktól. A hazai politikatudományban a hetvenes években már a téma, a tárgyválasztás is botrányosnak számított, vagy csak privilegiált helyzetben lévő oktató- és kutatóhelyeken foglalkozhattak vele néhányan, miként arra Szentpéteri István utalt. Annak a legegyszerűbb, de éppen ezért a leginkább lényegretörő tudományos kérdésnek a feltevése, hogy: *ki kormányoz, ki hozza a döntéseket és milyen módon, és a döntések kiknek az érdekeit szolgálják*, politikai botránynak számított még a hetvenes évtizedben is, hát még a válaszok. Egyaránt igaza van Ágh Attilának és Hülvely Istvánnak abban, hogy a hazai politikai tudományok művelői a radikális reformtörekvésekkel együtt vívták a tudományos „szabadságharcot” – annak az egyszerű ténynek az elfogadtatásáért, hogy a politikai tudományok művelői először kérdéseket akarnak megfogalmazni a hatalomról, a

döntéshozatali eljárásokról, a párt és az állami szervezetek viszonyáról, a helyi és a központi hatalom kapcsolatáról, majd pedig szociológiai egzakttsággal meg is akarják válaszolni a feltett kérdéseket.

Volt – sokszor tudatosan vállalt – naivitás ezekben a kérdésekben, de számítani lehetett arra is, hogy a hatalom birtokosai is kíváncsiak a válaszokra, ha azokat csak nekik mondják meg. Ez a sajátos 20. századi „felvilágosult abszolutizmus”, a politikai hiúság, a „szellemi benfenntesség”, továbbá a „puha diktatúra” és a liberalizálódó ideokrácia kétségtelenül elősegítette a hazai politikatudomány újrateremtését, mert bár a hazai politikai tudományok rendkívül megkésett fejlődésének vagyunk a tanúi, ennek okaként nem állíthatjuk azt, hogy a magyar tudományos gondolkodásban nem lettek volna komoly előzményei a tudományos igényű politikai gondolkodásnak, vagy hogy nem ismerte és fogadta volna be a hazai szellemi élet a kortárs külföldi tudományos irodalmat.

A politikáról való gondolkodás természetesen Magyarországon is hosszú időre nyulik vissza, mikért arról részletesen szólt Szentpéteri István. A 16–17. századi politikai gondolkodás produktumai – értékes vagy kevésbé értékes mivoltuktól függetlenül – a politikatudomány előzményeinek csak nagyon áttételesen tekinthetők, úgy gondoljuk tehát, hogy diszciplínánk hazai tradícióit keresve legfeljebb a 18. század végéig érdemes visszatekintenünk, amikor – természetesen nem a politológia mai értelmében – a politikai szféra tudományos elemzésének az igénye felmerült. A reformkor nagy gondolkodói a politikai „közírást” és publicisztikát fejlesztették tovább, támaszkodva a tudományos gondolkodás eredményeire. Politikai röpirataik, tanulmányaik, reformterveik egyre igényesebb tudományos megalapozásra épültek. Felhasználták a kibontakozóban lévő társadalomtudomány alkotásait, így a történelemtudományok, a jogbölcselet, a filozófia, a statisztika, a politikai gazdaságtan, a pszichológia fontos műveit.

A Huszadik Század radikálisai és szocialistái (Jászi Oszkár, Somló Bódog, ifj. Leopold Lajos, Rácz Gyula, Ágoston Péter, Varga Jenő, Szabó Ervin és mások), bár nem a szaktudományos értelemben vett politikatudományt művelték, szociológiai érdeklődésüktől vezettetve új szempontokat hoztak a politika vizsgálatához és kétségtelenül gazdagították az ezzel kapcsolatos ismereteket. S nagyon fontos, hogy programszerűen vállalták a nyugat-európai tudományosság új eredményeinek közvetítését: sorra jelentek meg a korszak jelentős hatású művei magyar nyelven is. A Huszadik Század – de más folyóiratok is – ismertetések százait publikálják Sombart, Michels, Durkheim, Spencer, M. Weber és mások frissen megjelent műveiről.

A radikálisok és a szocialisták mellett a liberális és a konzervatív indíttatású tudományos gondolkodásban is polgárjogot nyert a politika szakszerű vizsgálatának igénye – miként azt Szentpéteri István is kiemeli, Kautz Gyula, Balogh Arthur, Concha Győző nevét említve. De utalhatunk Kornis Gyula *Az államférfi* című 1933-ban megjelent



nagy hatású művére és olyan politikusokra, akik kísérleteztek a politika tudományos leírásával, mint például Teleki Pál.

A két világháború között bontakozott ki, illetve formálódott Magyary Zoltán, Csécsy Imre, Bibó István, Erdei Ferenc stb. munkássága is. Fennmaradt, sőt továbbfejlődött tehát a politika tudományos vizsgálatának igénye, még akkor is, ha nem vitathatjuk, hogy a politikai-ideológiai készítés, meghatározottság erősen érezhető volt némelyiküknél.

Az 1945 utáni politikai-elméleti vitákban néhány éven át még megfigyelhetjük a szakszerűsége, a tudományos szempontok érvényesítésére irányuló erőfeszítéseket. Az azonban már más kérdés, hogy 1947–48-tól kezdődően a politikáról már csak ideologikusan lehetett beszélni, írni, s hogy tudományos életünkben, és persze az egyetemi oktatásból is, jórészt kiszorult a politológia.

A politikai jelenségek és törvényszerűségek vizsgálata az úgynevezett ideológiai tárgyak hatáskörébe került, elsődleges szemponttá a gondolatok fegyelmezése és az ideológiai tételekhez igazítása vált, a tudományos vizsgálódásnak a pusztá igénye is „elhajlásnak” minősült. A párttörténet, „a történelmi materializmus”, majd a „tudományos szocializmus” oktatása, művelése igen kevés valós eredményt hozott, viszont elzárta az utat a társadalomtudományok és ezen belül a politikatudomány fejlődése, az új eredmények közlése elől. Ez vezetett el egy sajátos tudományos „emlékezetvesztéshez”, ezért tűnhetett – s részben tűnik még ma is – új divatnak, jobb esetben új diszciplínának – a politikatudomány és művelése.

Az „emlékezetvesztés” inkább „emlékezettörlés” volt, hiszen a magyar politikai gondolkodás nagy alakjai és művei mintegy három évtizedig elő sem fordulhattak idézetek, hivatkozások formájában az államról, a politikáról írott művekben és az oktatásban, legfeljebb ideológiai alapú kritika tárgyát alkothatták.

A tudományos gondolkodás „brutális manipulációja” a politikai tudományokat sújtotta a legjobban, a tudományból ideológiát és apológiát, az ideológiából leegyszerűsített szemináriumi tételeket előállítva.

A politikai tudományok teljes szellemi leépülése és törlése mellett a marxista társadalom- és történelemmagyarázat egésze is hitelét veszítette, hiszen a mindennapi lét legjelentősebbé és túlsúlyossá vált szférájára – a politikai viszonyokra és alrendszerre – vonatkozóan nem tudott hiteles és adekvát magyarázatot adni, sem a kapitalizmusra, sem a szocializmus esetében.

Elmozdulás és előrelépés ebből a helyzetből először a „marxizmus reneszánsza” után (a hatvanas, hetvenes években) következett be, addig alig vagy egyáltalán nem ismert Marx-művek és írások felfedezése után (a *Német ideológia*, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*, a *Grundrisse*).

A hazai politikaelméleti gondolkodás első megtermékenyítő erejű szellemi hatása tehát nem a nyugati politikaelméleti irodalomból jött,

hanem Marx néhány újonnan és újraolvasott művéből. A második megtermékenyítő szellemi hullám és erő a kortárs nemzetközi politikatudományi irodalom megismerése, adaptálása és kritikai feldolgozása volt. Ez még ma is erős késésben van, de a hatvanas évek végétől azért olyan szerzők művei kerültek kiadásra magyar nyelven, mint C. W. Mills, D. Riesman, M. Weber, E. Fromm, H. Simon és a marxista A. Gramsci, Aszmusz, E. Bloch, Z. Bauman, L. Althusser, J. Wiatr és mások művei.

A harmadik megtermékenyítő szellemi erő mintegy másfél évtizede van kibontakozóban, hatása most kezd érezhetővé válni, nevezetesen a magyar politikai gondolkodás történeti hagyományainak az újrafelfedezése, beleértve a közelmúlt műveit és szerzőit is (lásd Eötvös József, Széchenyi István, Kemény Zsigmond, Pulszky Ágost, Somló Bódog, Jászi Oszkár, de legfőképpen Bibó István szellemi hagyatékát). Az újrafelfedezett vagy újraolvasott szerzők közé kell sorolnunk A. Tocqueville, Machiavelli és J. S. Mill műveit is.

A hazai politikai tudományokat a legfrissebb, negyediknek nevezhető szellemi hatás most éri, nevezetesen a kortárs nemzetközi politikatudományi szerzők legfrissebb műveinek a hatása.

Elegendő az újabb hazai művek lábjegyzeteit és hivatkozásait szemügyre vennünk, ott találjuk: T. Parsons, K. W. Deutsch, A. Sartori, D. Easton, H. W. Wiesenman, A. Etzioni, S. Verba, R. Dahl, Lindbloom, Schumpeter, N. Luhmann, J. Habermas, M. Duverger és a többiek neveit és műveit.

Pontosabb lenne persze a politikai tudományok újraintézményesüléséről beszélni, mintegy négy évtizedes hallgatás, politikai bénítás, szellemi szétporlasztás után, hiszen – mint láttuk – majdnem száz éves előtörténete van a hazai politikatudományi kutatásoknak és oktatásnak.

Egy tudományág intézményesülését és professzionalizációját (szaktudománnyá válását és hivatásszerű szakmai művelését) viszonylag pontosan meghatározható paraméterekkel mérhetjük, illetve állapítjuk meg a tudányszociológiai irodalomban. Az intézményesültség és a professzionalizáció általánosan elfogadott kritériumai:

1. viszonylag egzaktan megkülönböztetett kutatási tárgy, terület, a szaktudomány általánosan használt speciális szaknyelvének, szakmai fogalmainak a kialakulása, a tudományok rendszerében elfoglalt hely megközelítő tisztázása;

2. szakosodott kutatási és oktatási szervezetek, illetve szervezeti egységek létezése;

3. teljes munkaidőben és hivatásszerűen folytatott kutató és oktató tevékenység;

4. célzott kutatási programok;

5. a tudományos és a szaktevékenységet folytatók felsőfokú szakképzése;

6. tudományos minősítés szerezhető az adott szakterületen;

7. kifejezetten az adott szaktudomány művelésére, terjesztésére alakított szakmai szervezetek, fórumok létezése és működése;

8. speciális szakfolyóiratok megjelenése;

9. az adott szaktudomány nemzetközi szervezeteinek munkájába való bekapcsolódás.

Ha ezen paraméterek alapján vizsgáljuk meg a hazai politikai tudományokat, akkor azt mondhatjuk, hogy a politikai tudományok némelyike (politikatörténet, államtudományok) lényegileg eljutottak az intézményesülés és a professzionalizáció szintjére, de a politikai tudományok túlnyomó többsége (politikaelmélet, politikai szociológia, nemzetközi politikaelmélet, politikai pszichológia), de legfőképpen a politikai tudományok egésze még nem jutott el az intézményesülés és a professzionalizáció kívánatos szintjére.

Természetesen egy szaktudomány létezhet az intézményesülés megfelelő szintjének elérése nélkül is, művelése lehetséges egy-egy kutató, esetleg szűkebb szakmai csoportok, más szakterületről átható, illetve más szaktudományok keretében művelt kutatások formájában a preintézményesült időszakában is.

A hazai politikatudomány eljutott tudományelméleti, tudományrendszertani problémáinak tisztázásához, a fejlődést akadályozó tényezők számbavételéhez.

A politikai tudományok fejlődését akadályozó tényezők között elsőnek a múlttól, az elmúlt negyven év még ma is ható következményeiről kell szólnunk. Ezek a ható okok és következmények:

a) a brutális elméleti manipuláció és az ideológiai alapú cenzúra, még ma is érezhető hatása;

b) a „tudományos emlékeztetvesztés”;

c) a politikai tudományok funkcióinak korlátozása a diktatúra időszakában.

A politikatudománynak is, mint minden más tudománynak, alapvető funkciói: a megismerés, a kritika és a döntések kidolgozásában való részvétel.

Az újonnan megismert tények és az új elméleti eredmények tartalmi gazdagodása egy ponton túl új paradigma keretében jelennek meg, ami új kifejezési módok, új tudományos szókincs kialakulásához is vezet. A tudomány fejlődésében ez az állapot a tudomány forradalmasodása, „a tudomány fejlődésének az a nem kumulatív eredménye, amelynek során valamely paradigma szerepét, részben vagy egészben, átveszi egy vele összeegyeztethetetlen, új paradigma” (Th. S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest, Gondolat Kiadó 1984.).

Ma a hazai politikai tudományban egymással versengő és sok tekintetben összeegyeztethetetlen tudományos paradigmák vannak. Az új paradigmáknak megfelelő politikatudomány kifejlődőben, erősödőben van. A paradigmák megválasztása körüli vitákra a hazai politikatudományban az a jellemző, amit Kuhn „körkörös okoskodásnak”, „körben forgó érvelésnek” nevez, mivel a vitában résztvevők

mindegyike saját paradigmájához folyamodik, s ezért hiányzik a valódi vitához elégséges közös elem.

Ha valaki „normál tudománnyal” foglalkozik, „rejtvényeket fejt, nem pedig paradigmákat ellenőriz” – írja Kuhn. A paradigma ellenőrzése csak akkor kezdődik, ha „a tudomány válságba jut, mert valamely fontos rejtvény makacsul ellenáll a megoldásra tett kísérletnek”.

A hazai politikatudomány sokáig válságban volt, művelése hosszú ideig tilos volt. A szaktudományként művelt politikatudomány Magyarországon nem a tudományos szocializmusból jött létre paradigmaváltással – miként Szentpéteri István megjegyzi –, hanem annak ellenére, politikai és tudományos szabadságharc eredményeként. Már csak azért is, mert a tudományos szocializmust, amit Szentpéteri István a „sztálinizmus politikaelméletének” nevez, s amelyet szerinte „eddig érvényes és koherens politológiai fogalmi rendszernek tekintettünk”, a kortárs hazai politikatudomány ismert művelői nem tekintik és nem tekintették soha „koherens politológiai” rendszernek, sem tudománynak, még kevésbé a modern politikatudomány hazai elődjének. A tudományos szocializmus hazai felsőoktatási szervezeti egységeinek metamorfózisa nem azonos a tudományos paradigmaváltással.

Ma már Magyarországon többféle szemléletű politikatudomány, politikatudományok léteznek, amelyek között paradigmatis értékű és jelentőségű eltérés van. A modern rendszerszemléletű politológia mellett az intézmény központú, az értékszemléletű, a történeti alapítású politikai tudományok egyaránt léteznek, komoly eredményeket mutatnak fel.

Opponenseim kiemelik, hogy a disszertációm – és az annak alapjául szolgáló, Pokol Bélával közösen írt *Politológia* című könyvünk – lényegileg az első hazai rendszerezett előadása és kifejtése a politikatudomány alapvető kategóriáinak. Ez a megállapítás örömmel és büszkeséggel tölt el, de el kell fogadnom tisztelt kollégáim értékelését abban a vonatkozásban is, hogy az első rendszerezési kísérlet magán viseli és hordja a „kezdetek”, a tudományos paradigmaváltás, a kritikai attitűd jellemzőit és korlátait egyaránt.

Ennek tudható be, hogy néhány nagyon fontos témakör hiányzik ebből az első rendszerezési kísérletből. Így például azok, amelyeket az Ágh Attila is említett: a civil társadalom kérdései, a komparatív politikaelmélet, a nemzetközi politikai viszonyok és ezek hatása a belső politikai viszonyokra.

Ennek kapcsán megjegyzem, hogy hajlok szerzőtársam, Pokol Béla több helyen és fórumon kifejtett véleményére, hogy t.i. a *civil társadalom* fogalma és a hozzáfűződő elméleti viták alig hoztak tudományos novumot az elmúlt évtizedekben. Jelentősége ennek a kategóriának, a hozzá kapcsolódó elemzéseknek és szemléletnek akkor volt társadalom-történetileg és az elmélettörténetben egyaránt, amikor és amíg a polgári, civil társadalom és a politikai szféra funkcionálisan szét nem vált, és a szétválás után ki nem alakultak

köztük a modern democráciákra jellemző közvetítő intézmények és folyamatok.

Tudom, hogy ezt a témakört és vitát legalább egy monográfiában illik tárgyalni, ezért nem is kívánok e rövid válasz keretében tovább időzni ennél a problémánál és vitánál. A „polgári társadalom” és a „politikai állam” elválása kapcsán arra szeretnék csak utalni, hogy a politikatudomány fejlődésében az első nagy lépést sajátos tudományos szemléletének megtalálása jelentette. Ez a Sollen-szemlélettel – a milyennek kell lennie az ideális állami berendezkedésnek, hatalmi mechanizmusnak stb. – való szakítás jelentette, vagyis a politikai élet reálfolyamatainak feltárására irányuló igény megjelenése. Az önálló tudománnyá válás további feltétele volt saját kutatási tárgyának, a politikai szférának az önállósulása, a politikáról való gondolkodás konkretizálódása, a politikáról általában való gondolkodás helyett a konkrét politikai folyamatok elemzése.

Örömmel és meglepődéssel töltött el, amikor Hülvely István külön is kiemelte és egyetértően említette azt, hogy a politikai rendszer elemzésében a társadalom érdekviszonyainak, az érdektörékvések politikai artikulációjának jelentőségét emelem ki, összefüggésben a hatalmi viszonyokkal.

A politikáról, a politikai életről és folyamatokról való gondolkodásomat, elemzéseimet valóban áthatja az a meggyőződés, hogy a politika lényege az érdek és a hatalmi mozzanat, a politikai rendszer központi elemei és dimenziója az érdek és a hatalmi viszonyok. A hazai – még inkább a nemzetközi – tudományos irodalomban is vannak ettől eltérő felfogások. Egyesek a politikai magatartásokat, mások a politikai szervezeteket, újabban – nem kevesen – a politikai kommunikáció és interakció rendszerét tartják a politika és a politikai rendszer lényegi elemének, túlsúlyos mozzanatának.

Ugyancsak fontos számomra, hogy opponenseim – főleg Szentpéteri István és Hülvely István – kiemelik: disszertációmban a politikáról, a politikai rendszerről való gondolkodásomat meghatározza a rendszerszemlélet. Tudatosan vállalt és érvényesített szemléletről, paradigmátikus értékű és jellegű megközelítésről, szemléletmódról van szó elemzéseimben. Örülök annak, hogy nem rótták föl ezt tudományos vagy szemléleti egyoldalúságként, elismerve, hogy a rendszerszemléletű elemzés számára nem idegen a történeti elemzés, és nem válik egyoldalúvá, bonyolult kategóriák és a rendszerelméleti megközelítés absztrakt fogalmak öncélú tobzódásává, ami – elismerem – több szerzőre jellemző.

Elemzéseim és tudományos gondolkodásom – szellemi, módszertani és szemléletmeghatározó – előzményei a filozófiatörténet és a társadalomelmélet olyan művelőihez kötődnek, mint Arisztotelész, Hegel, Marx, Nicolai Hartmann és Lukács György ontológiája, Karl Popper filozófiája és Max Weber szociológiája, akiknek mindegyikére – különböző módon ugyan – jellemző volt a *totalitásszemlélet*, a dolgok és jelenségek, a folyamatok és a törvényszerűségek *egészének*

vizsgálata, a részeknek az *egész felől* való megközelítése, a rész-összetevők és struktúrák sokféleségét magában foglaló totalitás hangsúlyozása. A részttotalitások totalitása, és bennük és közöttük a túlsúlyos elem, sajátos determináló és a totalitást belsőleg hierarchizáló szerepének a megtalálása számomra valóban nem egyszerűen elfogadott tudományos tétel, tanítás, állítás vagy definíció, hanem szemlélet, *gondolkodási mód*, amit elemzéseimben érvényesíték, nem azért, mert a lehetséges sokféle szemléletmód közül ezt választottam, hanem mert ilyen szemléletűnek születtem, és főleg, mert e szemlélet jegyében állnak össze számomra megérthető folyamatokká, tendenciákká és törvényszerűségekké a világ, a politika jelenségei.

Azt hiszem, itt kell kitérnem azokra a bíráló észrevételekre, amelyeket Szentpéteri István tesz részben arra vonatkozóan, hogy a politológia „elmélettörténetét és fogalomrendszerét” meg kellene tisztítani a „tudományos szocializmus érvénye alatti időszakban ráakódott” fogalmaktól. A feladat nem ez. Nem „fogalomtisztításról” van szó, hanem tudományművelésről, szaktudományos eredmények felmutatásáról.

Egyébként a politika és gazdaság történeti-strukturális viszonyának vizsgálatakor szándékosan nem a marxi „gazdasági alap” és a „politikai felépítmény” kategóriáit használom, hanem következetesen a „gazdasági rendszer” és a „politikai rendszer” kategóriákat, egyrészt mert az felel meg saját szemléletemnek és felfogásomnak, másrészt mert ezt tartom pontosnak.

Dolgozatomnak ez a része – sajnálom, hogy ez nem volt elég nyilvánvaló Szentpéteri István részére – éppen hogy Marx alapvető társadalom- és történelemfilozófiai tételeinek a kritikáját adja, anélkül, hogy ezt tartanám a legfontosabbnak. Az volt a fontos számomra, hogy a politika világának történeti struktúra- és funkcióváltásait és a gazdaság, a politika viszonyának változásait bemutassam. Ez természetesen formációelméleti megközelítés nélkül nem megy. A formációelmélet viszont nem Marx találmánya vagy „tudományos tévedése”, hanem társadalomtörténeti és filozófiai *téma*, amelyre vonatkozóan sokféle álláspont létezett Marx kortársai, követői és a vele vitázók között egyaránt.

Saint Simon, August Comte és Spencer formációelméletei számomra és véleményem szerint csupán elmélettörténeti jelentőséggel bírnak, érvényes magyarázatul én el nem fogadom azokat, de elismerem, hogy Engels és Marx elemzései sem a legmaradandóbbak a társadalmi formációk elméletére és az őstársadalomra vonatkozóan. Akikre én támaszkodtam, részben utalva rájuk, részben nem, mivel ez nem volt kiemelt jelentőségű témakör számomra, azok: Louis Althusser, M. Godelier, Nicos Poulantzas, Immanuel Wallerstein, Alexander Gerschenkron, Polányi Károly, Karl A. Wittfogel (Oriental Despotism. New Haven, 1957.) és természetesen Max Weber. Az őstársadalmakat illetően pedig a Morgan állításait ízekre szedő kultúranropológusok műveire támaszkodtam, kiemelten Margaret Mead *Kinship in the*

*Admirality Islands, A férfi és a nő*, Bronislaw Malinowski *Baloma és Kinship*, valamint *Levi-Straus* írásaira, *Láng János Az őstársadalmak* című művére, amelyek egyikéről sem mondható, hogy Marx vagy Engels lettek volna a tudományos ihletői.

A politikai szféra túlsúlyossá válása a szocializmusban – ami rendszerspecifikus ismérve a diktatórikus szocializmusoknak, annak ellenére, hogy Marxnak a „gazdasági alap feltétlen elsőbbségéről” írott tételével ellentétes – mégiscsak szociológiai tény volt, ontológiai evidencia, amiben benne éltünk, ami áthatotta mindennapi életünket. Jellemző, hogy a politikai vezetők szerettek elsősorban a gazdasági kényszerekre, a gazdasági alap determináló szerepére hivatkozni, politikai felelősségük és tehetetlenségük elfedése érdekében.

A J. St. Mill „be nem avatkozó államának” elgondolása és követelése, az a tétele, hogy az „állam a legtehetségtelenebb gazdálkodó”, piaci szereplő, szintén régen a múlté. A társadalmi újratermelés feltételeit szabályozó államnak, a – persze nem akármilyen módon – „beavatkozó” államnak a gyakorlatát Keynes után elég nehéz lenne tagadni. Itt nem a Bibó által „dúvad” államnak nevezett szocialista államról van szó. Elég hosszan írok arról is, hogy a modern társadalmakban a gazdasági és a politikai alrendszer autonómiáját nem egymástól való izoláltságuk, hanem azok a bonyolult közvetítő mechanizmusok biztosítják, amelyek során politikai döntések „gazdasági formát”, logikát, megjelenést nyernek, éppen azért, hogy a politika a gazdaságban „gazdasági tényezőként” hasson, s nem direkt politikai eszközként. Ez persze fordítva is igaz, a gazdaság viszonyai nem „meztelenül” hatnak a politikai rendszerre, hanem politikai artikuláció után és az érdektörékvések közvetítése révén.

Azt nem veszem, nem *vehetem igazán komolyan*, amit Szentpéteri István arról ír, hogy a politikai alrendszer dominanciáját a szocializmusban, illetve szerepét a társadalmi reprodukció irányításában az általam művelt politikatudomány iránti elfogultsággal lehetne magyarázni, mert, úgymond, mindenki hajlik arra, hogy saját tudományát és annak tárgyát tartsa a legfontosabbnak. Dinamikus totalitásról és a *túlsúlyos* részttotalitásról van szó, valamint a *túlsúlyos* elem történeti változásáról.

Mind Ágh Attila, mind Hülvely István megemlíti és bírálja azt, hogy disszertációmra egyfajta túlzott didaktikusság, definíciógyártó formalizmus jellemző. El kell fogadnom bírálatukat, én is érzem, hogy a tankönyv és a rendszerező monográfia szerzőjeként néhol túlzásba vittem a pontokba szedést, a tanáros pedantériát, s ez az elemző és kalandozó értelem és kifejtés rovására ment. Mentségem annyi lehet, hogy – főleg a Pokol Bélával közösen készített tankönyv – közvetlen leadása előtt írt részek esetében szándékosan törekedtem arra, hogy könnyebben megtanulható, vizsgákon jobban reprodukálható legyen egy-egy bonyolult kategória. Hangsúlyozni szeretném, hogy a formál-

logikai, az egy-egy mondatos definiálással szemben a *magyarázó kifejtésnek* vagyok a híve, s ahol lehetett, ezt a feldolgozási és elemzési módot próbáltam érvényesíteni.

Mégegyszer megköszönöm tisztelt bírálóim észrevételeit, megerősítő, elismerő és kritikai megjegyzéseiket. Őket dicséri az, hogy kissé hosszúra sikerült válaszom, mert fontos észrevételeik elgondolkodtattak, reflexiókra és azok kifejtésére készítettek.





---

# ABSTRACTS

---

FEHÉR, FERENC

## THE CULT OF THE SUPREME BEING AND THE LIMITS OF THE SECULARIZATION OF THE POLITICAL

The paper analyzes in detail the famous-infamous „religious conflict” in the French Revolution, with a view to a more general theoretical problem of political philosophy. Its fundamental thesis, in contrast to such authorities of historiography as Aulard and Mathiez, is that the failure of the Church politics of the Constitutional Assembly, leading to civil strife, the Vendée and the foundation of an „*Église constitutionnelle*” on the one hand, and the Cult of the Supreme Being, inaugurated at the peak of the Jacobin terror by Robespierre on the other, were not separate, but closely interrelated stories. The first story was the prelude to the second, and the Revolution made a desperate attempt to respond to its failure in the area by artificially creating a „political religion”. The paper first dissects the debate of the most celebrated experts on the issue. It proceeds from here to an analysis of the decisions made by the Constitutional Assembly on the Gallican Church. Finally, it gives a philosophical characterization of the substance and the functions of the „Cult of the Supreme Being” as presented in the Floréal speech of Robespierre. The theoretical point is a „critique of political reason”, of its peculiar type of rationalist fanaticism and the wider issue of how far politics can be secularized in modernity.

KISS, BALÁZS

## ON MICHEL FOUCAULT'S CONCEPT OF POWER

The paper tries to map the roles the concept of power played in the different phases of Michel Foucault's oeuvre. The problem of power became important for Foucault as late as the very beginning of the 1970s. In the end of the 1960s, power was still subordinated to discourse. By the middle of the 1970s, however, power had become

---

as central for the Foucaultian thought as knowledge or discourse. The most sophisticated version of the concept of power is presented in *Surveiller et Punir (Discipline and Punish)* where it can almost be interpreted as the basic category of a possible social theory. The paper presents the version of the mid-seventies, the concept of disciplinary society, and that of the microtechnology of power in detail, and the double notion of power/knowledge is also articulated.

## CONTENTS

### PAPERS

---

<i>Fehér, Ferenc</i> : The Cult of the Supreme Being and the Limits of the Secularisation of the Political . . . . .	5
<i>Kiss, Balázs</i> : On Michel Foucault's Concept of Power . . . . .	43

### CONFERENCE

---

#### IN MEMORY OF ZSOLT PAPP

<i>Csepeli, György</i> : The Wanderer . . . . .	71
<i>Nyíri, Kristóf</i> : The Concept of Tradition in German Thinking . . . . .	73
<i>Balogh, István</i> : The New Model of Europe . . . . .	78
<i>Gedeon, Péter</i> : Hayek and the Hungarian Reform Economics . . . . .	85
<i>Pokol, Béla</i> : The Changing Influence of Luhmann's Theory on German Social Science . . . . .	92
<i>Szabó, Máté</i> : Alternative Social Movements in Germany and Hungary . . . . .	96
<i>Erős, Ferenc</i> : In the Traits of the Opponent's Assessment . . . . .	103

### DISCUSSION

---

#### PARTIES AND VOTERS

<i>Róbert, Péter</i> : Politics and Religion as Reflected by Public Opinion . . . . .	107
---------------------------------------------------------------------------------------	-----

#### THE NEUTRALITY OF THE STATE

<i>Kis, János</i> : Approaches to Neutrality . . . . .	144
--------------------------------------------------------	-----

#### THE SITUATION OF HUNGARIAN POLITICAL SCIENCE

<i>Becskeházi, Attila</i> : On Hungarian Political Science . . . . .	160
<i>Fricz, Tamás</i> : External and Internal Problems of Political Science . . . . .	167
<i>Hülvely, István</i> : In the Traits of Hungarian Political Science . . . . .	174

### ORIENTATION

---

<i>Ágh, Attila</i> : American Public Politics . . . . .	185
---------------------------------------------------------	-----

### ON BOOKS

---

#### UNIVERSITY TEXTBOOK FOR POLITICAL SCIENCE

Opponent's Assessments <i>István Szentpéteri, István Hülvely, Attila Ágh</i> . . . . .	212
<i>Bihari, Mihály</i> : Answer to the Opponent's Assessments . . . . .	224
Selected Bibliography of Hungarian Political Science . . . . .	235

NEWS . . . . .	239
----------------	-----

INFORMATION . . . . .	255
-----------------------	-----

ABSTRACTS . . . . .	269
---------------------	-----

B U D A P E S T I   K Ö N Y V S Z E M L E

# BUDAIKISZA

KRITIKAI ÍRÁSOK

A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK

KÖREBOL

**TÓTH ISTVÁN GYÖRGY, BENDA KÁLMÁN - „A JEZSUITÁK MECSETJE”**

**FORRAI GÁBOR - ALTRICHTER FERENC FILOZÓFIÁJA**

**MAJOR IVÁN - PRIVATIZÁCIÓ KELET-EURÓPÁBAN**

**SZÉCSÉNYI ENDRE - PERNECZKY ÉS A FRAKTÁLOK**

**FOKASZ NIKOSZ - A FRAKTÁLOK ÉS PERNECZKY**

**TISZTELETKÖR - KOMORÓCZY GÉZA**

(SZILÁGYI JÁNOS GYÖRGY, TATÁR GYÖRGY, CS. GYÍMESI ÉVA, FEHÉR MÁRTA,  
SZENTPÁLY JUHÁSZ MIKLÓS VÉLEMÉNYE)

**BUKSZ BESZÉLGETÉS HOFER TAMÁSSAL**

**RÖVID BÍRÁLATOK, VITACIKKEK, LEVELEK**

**FONTOS KÖNYVEK, 1993**

M E G J E L E N I K

1994. TAVASZ

N E G Y E D É V E N T E